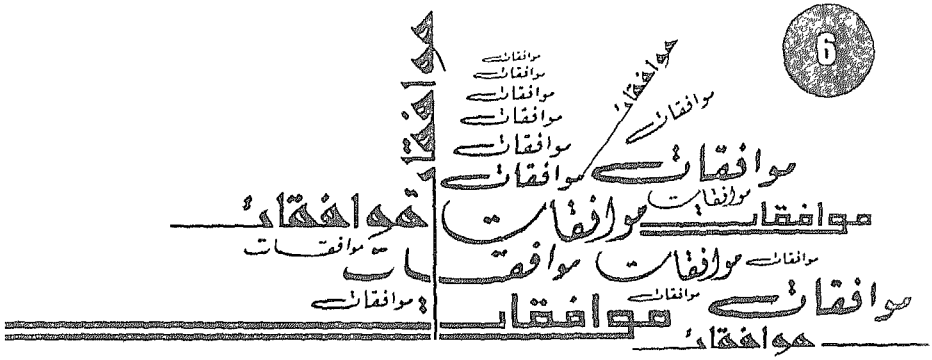
Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



من قضايا الفكر الديني بتونس

عبد الرزاق الحمامي

Bibliotheca Alexandrina
0112979

الدار التونسية للنشر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

موافقات

سلسلة يشرف عليها كمال عمران

هذه السلسلة تصدر

بالتعاون مع وزارة الثقافة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عبد الرزاق الحمامي

من قضايا الفكر الديني بتونس

الدار التونسية للنشر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ISBN 9973 - 12 - 140 - 6
9973 - 12 - 218 - 6

جميع الحقوق محفوظة للدار التونسية للنشر
1992

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة

لقد واكب الغزو العسكري والاستعمار الاستيطاني للبلاد العربية الاسلامية منذ قرنين كلف من قبل بعض الباحثين الغربيين بدراسة تاريخ الاسلام ومختلف اشكال الابداع الفكري والفني عند المسلمين، فانشأوا بموازاة الاستعمار شبكة معلومات تساعد رجل السياسة على مزيد فهم طبيعة المجتمع الذي يهيمن عليه ويغوص الى أعماق الأسس التي يقوم عليها، وقد اصطلح منذ زمن على عمل هؤلاء الباحثين بالاستشراق[1].

انّ مضمون الدّراسات الاستشراقية عموما لا يعدو التأريخ للفكر وتبويب مجالاته مع توفّر نزعة التّحليل وشيء من التّعليل عند البعض فقط، إلتبس بقناعاتهم الايديولوجية والسّياسيّة، فعرف التّراث الاسلامي إلى جانب اكتشاف النّصوص القيّمة وإعادة الاعتبار إلى أعلام مغمورين ضربا من التّأويل والاسقاطات حاد به عن جوهره في الغالب؛ غير أنّ النّصف

---

(1) ــ «المستشرقون» ــ نجيب العقيقي دار المعارف مصر 1964 .
ــ «مناهج المستشرقين» ج 1 و 2 المنظمة العربية للتّربية والثقافة والعلوم تونس 1985 وكذلك كتاب إدوارد سعيد : «الاستشراق» .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأخير من القرن العشرين شهد تراجع المدّ الاستشراقي بعد حصول عديد الدّول المستعمرة على الاستقلال، ولم ينقطع المدّ المذكور تماما وإنّما تواصل ناميا في أعمال من تتلمذوا على المستشرقين وآقتفوا أثرهم؛ إلى جانب بروز كفاءات جديدة إنبرت للبحث في الرّصيد الاسلامي مستفيدة الى حدّ بعيد بما حقّقته العلوم الاجتماعية والابحاث الانتروبولوجية بالخصوص، فازداد بذلك مجال البحث اتساعا وتعدّدا وتنوّعا[2].

وهكذا تحوّلت وجهة الدّراسات الاسلامية من مجال تاريخ الأفكار إلى مجال أركيولوجيّة المعرفة أو حفريّات الأفكار[3]، وصار البحث في البُنى والخلفيات يشدّ انتباه الدّارسين بعد أن اكتسح الاستشراق أدغال النّصوص الاسلامية وحقّق أمّهاتها...

إنّ هذه الفصول المنضوية تحت عنوان «من قضايا الفكر الدّيني» إن هي إلّا محاولات للنّظر في بعض مجالات الفكر الاسلامي منذ بداياته إلى العصر الحديث وذلك بالوقوف عند علامات مميّزة له ودون اللجوء الى السّرد التاريخي وتقصّي الأحداث الحافة بنشأة الأفكار أو تفصيل القول فيها.

فميدان الدّراسة المقارنة للأديان ما يزال يشغل بال المسلمين لما بين الأديان السّماوية الثلاثة من وشائج وعلاقات داخلية

---

(2) عديدة هي الأسماء التي انكبت على النّظر في التّراث الاسلامي بوسائل جديدة ونكتفي بذكر: محمد أركون وأدونيس ومحمد عابد الجابري على سبيل المثال.

(3) كان الفضل في ابتداع هذه المصطلحات للفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو صاحب كتاب: حفريات المعرفة ترجمة سالم يفوت ط 1 الرباط 1986.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهي تشترك جميعا في أس موحّد هو التّوحيد وقد نظر المستشرق روجي أرنلداز في هذا الموضوع بما يستحقّ العناية والتّأمل.

وقد لا نجاوز الحقيقة إن زعمنا أنّ المسلم المعاصر محاصر بكمّ هائل من المفاهيم والمصطلحات التي يحاول ان يجد لها مقابلا في تراثه، الأمر الذي دعانا إلى تخصيص فصل لمفهوم الحرية في الفكر الاسلامي المعاصر باعتبارها إحدى علامات الفكر المعاصر إلى جانب مصطلحات أخرى مثل الديمقراطية، فهل لهذا المفهوم نفس المعنى الذي كان سائدا عند المعتزلة مثلا؟

ولعلّ القارئ يدرك بيسر هاجسا آخر يتخلّل هذه المباحث ويوجّهها، إنّه جدليّة النصّ والواقع أو الصّراع المتواتر بين الفقه والحياة العمليّة قديما وحديثا وفي تونس بالذّات، وقد اخترنا البُرزلي (841 هـ) من ناحية ثمّ بعض علماء تونس في القرن التّاسع عشر ميلادي من ناحية أخرى لتأطير هذه الجدلية وما تحيل عليه من بلورة هويّة العالم التّونسي وبنيته الذّهنية وآليات تفكيره النّابعة من المجتمع ومؤسّساته، وما من شكّ في أنّ ميدان البحث في الفكر الدّيني بتونس ما يزال بحاجة الى مزيد عناية تدعم ما تمّ إنجازه إلى حدّ الآن وتشدّ أزره...

وبعد فإنّ هذه الفصول وهي موجزة لا تدّعي الكمال وأقصى غايات صاحبها أن تكون منطلقا للتّدارس والبحث الرّصين.

عبد الرزاق الحمّامي
تونس ، سبتمبر 1990

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التماثل والتباين في الأديان السماوية

تقديم :

تواتر الاهتمام بدراسة ما بين الأديان السّماوية من علاقات ووجوه تقارب أو آختلاف وأفضى هذا الاهتمام الى ما يعرف اليوم بعلم الأديان المقارن. ومن بين المستشرقين الفرنسيين الذين درسوا مظهر الارتباط بين اليهودية والمسيحية والاسلام كان «روجي أرنلداز» الذي أسّس قراءته المقارنة للأديان على مفهوم التّوحيد، في كتابه : ثلاثة مرسلين من ربّ واحد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التماثل والتباين في الأديان السماوية

تمّ طبع هذا الكتاب[1] بباريس في شهر سبتمبر 1983 وهو في خمسة فصول[2] وخاتمة ومذيّل بملاحق متنوّعة (جدول للحروف العربيّة وآخر للحروف العبرية وفهرس للمصطلحات العبرية ومثله للمصطلحات العربية ثمّ جدول مقارن للمصطلحات العبريّة والعربيّة واليونانيّة وأخيرا ثبت بأسماء الأعلام والمؤلّفين الواردة أسماؤهم ضمن الكتاب). وقد قُسّم كلّ فصل إلى فقرات عدّة مصدّرة بعناوين فرعية بحيث يطرح الباحث موضوع الفصل ثمّ يحلّله بالتّفصيل عبر هذه الفقرات ومن

(1) Trois Messagers pour un seul Dieu. Roger Arnaldez, 263 p. Ed. Albin Michel, Paris, 1983.

(2) I. — Trois Messagers et trois Messages.

II. — Messagers, Messages et destinataires.

III. — Intelligence de la foi et vie de foi.

IV. — Les expressions de l'expérience mystique: le langage néoplatonicien.

V. — Les expressions de l'expérience mystique: le langage de l'amour.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خلال تدرجها تكتمل الفكرة. وسنحاول في تقديمنا استعراض أبرز الأفكار الواردة في كلّ فصل على حدة دون التّوقف عند التّفاصيل الواردة تحت كلّ عنوان لكثرتها وتشعّبها أحيانا.

الفصل الأوّل : ثلاثة مرسلين وثلاث رسالات.

يحدّد في هذا الفصل أبرز الفوارق بين الدّيانات التّوحيدية الثلاث متجاوزا التّناقض العقائديّ بينها، مبرزا طبيعة طرق ثلاث في الوحي كما لاحت في النصوص، ومبيّنا صورة الله في كلّ دين وهل إنّها هي ذاتها عند الأديان جميعا أم أنّ لكلّ دين توحيدي ربّه الخاصّ ؟ ولعلّ السّؤال الذي يطرح في هذا السّياق : أين توجد الوحدة وكيف ، في خضمّ الاختلافات ؟ والجواب عنه هو محور بحث «أرنلداز» فيذكر أنّ الواجب يحتّمُ اجتناب إخفاء المصاعب الحافّة بمثل هذا الموضوع كما يرجو عدم التّوقف عند إطار اللّفظ السّطحي أو تبنّي مواقف ذاتية. ما الحلّ لاختلاف الأديان الثلاثة في العقائد وفي تصوّرات أتباعها لباعث الرّسل ؟ فالله واحد ومرسَلوه ثلاثة وكيف يمكن فهم هذه الاختلافات وبِمَ نعلّلها ؟ وفي هذا المجال يحذّر المؤلّف من تعجّل الميل إلى «عمليّة توفيقيّة» لما في النّزعات التّوفيقيّة من تهافت، خاصّة وأنّ عصرنا يشهد توجّها واضحا ويدعو إلى التّأليف بين الأديان وصهرها في بوتقة واحدة. فما الحاجة إلى تعدّد الرسالات ما دام الله واحدا ؟ بل ألا تكون هذه الرّسالات بشريّة الوضع، نتجاوزها للاحتفاظ بما هو جوهري، أي وحدانية الله وخلقه لكلّ ما في الوجود ؟ ومثل هذا الرّأي يفضي إلى انتفاء الفرق بين الله الواحد وبين إله

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفلسفة. ففلاسفة اليونان توصّلوا رغم تعدّد الآلهة إلى تصوّر ربّ أعلى للكون «وهو ما يجعلنا نجزم بأنّ العقل البشري مهيّأ للإيمان بوحدانيّة الله دون حاجة إلى مرسلين، وعندئذ يفقد المرْسلون معناهم وتفقد الأديان الثلاثة كلّ قيمة خصوصية (ص 10). ويرى «أرنلداز» أنّ الفكرة المسلّمة بأنّ الفلاسفة يستمدّون أفكارهم من الأنبياء لا تخلو من تكلّف، وهي فكرة برزت بالخصوص عند كلّ من «فيلون الاسكندري» وأبي سليمان المنطقي (ق 4 /10 م) الذي ذهب إلى أنّ حكماء اليونان إنّما استمدّوا حكمتهم من نور مشكاة النّبوة الوارد ذكرها في سورة النوّر، وهي فكرة وُظّفت للدّفاع عن شرعيّة الأديان. لكنّ صورة الله الواردة في الأديان التّوحيدية الثلاثة لا تطابق صورته عند الفلاسفة، والنّظر السّطحي للقرآن جعل بعض فلاسفة القرن الثّامن عشر يرون في الاسلام تعبيرا عن «الدّين الطّبيعي» لكنّ الشريعة الإسلامية لا تسلّم بقانون ولا بأخلاق طبيعيّة ولا بدين طبيعي وإنّ ما يُعرف بالفطرة ـــ وهو ما يسمّى أحيانا بالطّبيعة ـــ ليس إلّا دليلا على الخلق ومعرفة الإنسان لخالقه عن طريق العقل الذي هو وسيلة لتلقّي كلمة الله وفهمها، والقرآن يتضمّن قانونا إيجابيّا يتمثّل في جملة من التّوصيات تؤكّد القدرة المطلقة لله وهذا أبعد ما يكون عن القانون الطّبيعي ؛ والتّسليم بأنّ الدّين المذكور «طبيعي» ينفي عن الإسلام أن يكون قاسما مشتركا بين كلّ الدّيانات التّوحيدية ـــ وهو ما أراد الإسلام حسب الباحث تحقيقَه ـــ ذلك أنّ القرآن أكّد على قدرة الله ووحدانيّته ـــ وهي صفات مذكورة في العهدين القديم والجديد. وأتى بشريعة غير

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

موجودة لا في التّوراة ولا في الأناجيل، شريعة تنسخ كلّ ما تقدّمها ودون أن تقبل هي النّسخ، تطالب بالخضوع «لنبي»[3] لا يعرفه اليهود ولا النّصارى، ومفهوم النّبي في حدّ ذاته يختلف من دين إلى آخر. وهكذا ينتهي المؤلّف إلى أنّ مشكل تنوّع الرّسالات يبقى قائما برمّته ولا إمكانيّة لحصره في نواة موحّدة إذا ما نظرنا إلى كلّ دين من الدّاخل . فينبغي أن تنتسب إلى واحد من الأديان الثلاثة لتلغي الإثنين الآخرين، ومن يرم الظّفر بدين توحيديّ فعلا، بشريعته الخاصّة وبقيمه، فعليْه أن يحيد عن هذه الأديان ويتجنّب خصوصيات رسالاتها بل ويحذف نظرية المُرسَل تماما.

ويقيم المؤلف بعد ذلك مقارنة بين الأديان محورها وحدانية الله وصورته كما تتجلّى في الكتب المقدّسة، فيلاحظ أنّ علماء الدّيانات الثلاث اتّفقوا على أنّ التّوراة هي المرجع العقائدي القارّ نظرا لتقدّمها زمنيا على غيرها من الكتب السّماوية. فالله الواحد، الذي تعلّق به البشر. هو إله اليهود، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب ؛ ويعمد المؤلف إلى خصائص اللّغة العبرية لتحليل مفهوم الوحدانية كما جاء في التّوراة، فالتّوحيد عند اليهود هو عبادة رب واحد: ربّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب وربّ «الشعب المختار»، شعب الوعد والتّحالف l'alliance وتقترن صورة الله في نفس المصدر بتاريخ الشّعب اليهودي وبما أسداه الله لهذا الشّعب من نِعم (أخرجهم من مصر، شقّ لهم في البحر طريقا، أطعمهم من

(3) عبارة المؤلف : Prophète ص 11 .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جوع، حرّرهم من الأسر) لذلك فإنّ صفاته تظهر من خلال هذه الأعمال فهو (الرّحيم، القويّ، العظيم، الحكيم...) أمّا الصّورة المتعارفة للخالق منذ بدأ تكوين العالم وخلق الكون فلا تلوح بالمرّة في التّوراة ولا مجال للتّعرف على الله إلّا باعتماد شهادات الذين ما فتىء يرافقهم ويرعاهم طوال تاريخهم فلا معنى ــ حسب اليهود ــ لتوحيد النّصارى أو المسلمين وإن كان مصدره التّوراة والأنبياء، ما لم يتلقوْا «الشريعة» ــ تلك التي أوحى بها الله إلى شعبه ــ ولا علاقة إذن لأيّ كان بالله الحقيقيّ إن لم يكن يهوديّا.

أمّا أتباع المسيحية ــ وهي مواصلة لليهودية ــ فإنّهم يعترفون بنفس الإله وأنّ التّوحيد ظاهرة كونيّة تتمثّل في إشعاع شريعة المحبّة في المسيح وذلك عن طريق الإيمان، والمسيح هو ممثّل المحبّة، وللإنسانية جميعا أن تطلب منه الدّعم خلافا لما لوحظ في اليهودية التي تقتضي الاعتراف بشريعة موسى من جانب كلّ الأمم لتحقّق الإيمان.

وبعد تحليل وجهة نظر الإسلام لله وقدرته، باعتماد آيات قرآنية يقارنها بما جاء في التّوراة، مستدلا بالتّقارب الصّوتي بين العربية والعبريّة في بعض الكلمات يخلصُ إلى أنّ القرآن والتّوراة يتّفقان على عبادة الذّات الإلهية القادرة والمقرّرة لكلّ ما تريده دون حاجتها إلى استشارة فهي لا شريك لها في الملك، غير أنّ الفرق بين التّوراة والقرآن يكمن في أنّ التّوراة تصوّر هذه القدرة في طور الانجاز من خلال سيرة البشر في حين أنّ القرآن يؤكّدُها بطريقة قاطعة ويعتبرها حقيقة دينيّة، ويتّخذ الهُدى دليلا للسّلوك في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحياة بينما تُبيّن التّوراة أنّ السّلوك في الأرض يكون تحت رعاية الله لشعبه المختار. وهكذا فإنّ القرآن يتّجه نحو الكوْنية حسب المفهوم المطلق للعبارة القرآنية، بينما تدعو التّوراة إلى اعتراف كل الأمم بإلاه إسرائيل.

وتبدو المواجهة بين الإسلام والمسيحية أوضح عند المقارنة بينهما (ص 26) فالخلاف يمس جوهر القضايا العقائدية لأنّ الإسلام يرفض «التّثليث» وفكرة حلول الله في المسيح أي ربوبيّة المسيح مع تسليمه بنبوّته ومعجزاته ويعترف أيضا «بالإنجيل» لا بالأناجيل الأربعة فهي محرّفة، ويعتبر أكثر لينا من شريعة موسى. وممّا ينكره الإسلام كذلك على المسيحيّة القول بصَلْب المسيح، بينما تؤمن المسيحيّة ـــ حسب القرآن وكما يلاحظ الباحثُ ـــ بمحمّد ورسالته. ورغم تعلّق الإسلام بعقيدة إبراهيم وايمانه بكلّ الأنبياء فإنّ اليهود لا يعترفون بالمسيح وبمحمّد ، والمسيحيّون بدورهم لا يعترفون بنبوّة محمّد لذلك «فالإسلام أكثر الأديان تفتّحا» (ص 27) لكنّه لم يعر قيمة إلى أنّ لليهوديّة تصوّرها الخاصّ للنّبوة (جاء موسى بالشريعة ووظيفة أنبياء إسرائيل تذكير «الشعب» بها)، وإلى أنّ للمسيحية كذلك تصوّرها (الأنبياء يذكّرون بالتّحالف الرّوحي ويُعلمون بربوبية المسيح). فالتصوّر الإسلامي للنّبوة يختلف عنهما: كلّ الأنبياء يذكّرون بوحدانية الله ووجوب عبادته ومن بينهم مرسَلُون يكلّفُون بإبلاغ شريعة إلى شعوبهم تنسخ بقدوم مُرْسَلٍ جديد إلى أن جاء محمّد لنسخ ما تقدّم.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني : مُرْسَلُون ورسالات ومرسَل إليهم .

يبيّن الباحث في مستهلّ هذا الفصل الفرق بين مفهوم الرّسالة العاديّ ومفهومها الدّينيّ الذي يقتضي عنصر الإيمان بأنّها صادرة عن الله إلى مُرْسَلٍ. ثمّ يَتَقَصّي مفهوم إرسال الأنبياء من خلال الكتب السّماوية الثلاثة ، ويلاحظ تواتره فيها. ثمّ يثير قضيّة التّسليم بصحّة هذه الإرساليّات والرّسالات : فإذا نظرنا فيها دون اعتبار الإيمان بدين فذلك يوقع في تناقض، لأنّ التّسليم مثلا بأنّ الله أرسل موسى بشريعة خاصّة ببني إسرائيل، على الأمم أن تؤمن بها يفترض أن نكون يهودا. كذلك إذا ما سلّمنا بأنّ المسيح مُرسَلٌ من «الأب» وبأنّه كلمته الخالدة المُنقذة للبشريّة بشريعة المحبّة ــ لأنّ الله أي المُرسل محبة ــ فينبغي أن نكون مسيحيّين . وأخيرا إذا ما آمنّا بأنّ محمّدا رسولُ الله وخاتمُ النّبيّين وأنّه جاء للعالم بشريعة نهائية تنسخ ما تقدّمها فيجب أن نكون مسلمين. فأين الحقيقة إذن ؟ وهل أنّ رسالة واحدة من رسالات ثلاث صادقة وكاملة وما عداها خاطىء وناقص ؟

لا شك في أنّ الرأي الأخير هو اعتقاد كلّ مؤمن اقتنع بدينه من ناحيته.

لكنّ النظر المتجرّد إلى هذه الأديان يحتّم أن تكون هذه الرّسالات المتنافرة كلّها على خطإ أو أنّ واحدة من ثلاث صادقة ؛ وهذه الملاحظة قد تهدي إلى سبيل للحلّ: فالحقيقة واحدة في حدّ ذاتها، وعلى أساس ذلك فإنّ الرّسالات إذا كانت تحمل صوابا وأخطاء من خلال نصوصها فهي ليست إلهيّة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المصدر لما فيها من تناقض وتضارب. لكن أليست للرّسالات حقيقتها الذّاتية رغم ما في العقائد من تضارب، حقيقة متفتّحة وذات تواصل ؟ ويدعم المؤلّف فكرته هذه بمثال من التصوف : فبإمكان إنسان صاحب حدس ديني أن لا يتقيّد بأيّ دين وأن يتأثّر بالقيم الموجودة في الكتب السّماوية : ففي الأديان الثّلاثة عقول تغذّت بما في الرّسالة من قيم وعاشت تجربة التّصوف ـــ العجيبة ـــ بطريقة متشابهة من حيث الباطن رغم اختلاف الأديان والعقائد ، وهذا ما يجعل البعض يرى تماثُلًا بين الأديان، وما الاختلافات العقائدية إلّا نتيجة أحداث سطحية لها علاقة بالظّروف التّاريخية لنقل الرّسالات. ولكنّ هذا ليس رأي المتديّنين ـــ كلّ في ما يخصّ دينه على حدة ـــ لأنّ في ذلك اتّهامًا بالتّحريف والدسّ ورغم ظاهر النّصوص فإنّ الباحث يتبيّن معنى باطنيا متشابها في الكتب الثلاثة ينبني على قِيم تَلْزم ممارستُها لا التّفكير فيها فقط وفي هذا الإطار تلتقي الرّسالات. لكن هل تُتَقبل بهذا المعنى عند المرسَل إليهم ؟

يذهب «أرنلداز» إلى أنّ نصوص الكتب السّماوية تختلف من حيث طبيعتها: فالتّوراة والإنجيل يُروى فيهما كلام الله من قبل المُرسلين والحواريّين في حين أنّ القرآن هو ذاته كلام الله نُزّل على الرّسول بواسطة جبريل. ولئن كثر عرض الأحداث التّاريخيّة وتفصيلها في الكتابين فإنّ القرآن يتميّز بالإيجاز وسرد الأحداث الخاصّة بحياة الرّسول، تُروى للذّكرى والاعتبار، وفي هذا السِّياق برزت قيمة التّفسير وتعليل أسباب النّزول المأخوذة عن الصّحابة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والتّابعين، إذ لا ذكر في النصّ القرآني لأسباب النّزول. وللقرآن قيمة من حيث أنّه آخر نصّ لهذه الرّسالات نقد سابقيْه وألحّ على دعوة أتباعهما إلى الخضوع لدين إبراهيم وهو ما يؤدّي إلى القول بأنّ هذه الكتب متواترة وإن هي إلّا كتاب واحد. وإذ يناقش صاحب الكتاب فكرة «تفتّح الاسلام» فإنّه يعتبرها «شكليّة» لأنّ التّوراة والانجيل الموصوفيْن في القرآن ليسا ما هو متداول بين الأتباع، فتلك كتب بشرية ثمّ «إنّ الإسلام لا يعترف بكلّ المرسلين إلّا بعد أن «يلبسهم ثوب الإسلام» ولا يمكن القدح في موقف الاسلام «إذا ما سلّمنا بأنّ القرآن هو كلمة الله الخالدة وغير المخلوقة» (ص 43) أوحي به حرفيّا إلى النبيّ محمّد عليه الصلاة والسلام وهو ما يرفضه اليهود والمسيحيون لأنّ تصوّراتهم لا تطابق ما جاء به القرآن، فكيف نفسّر التّوافق الكليّ بين متصوّفي سائر هذه الأديان؟

إنّ آخر ما يهتمّ به «أرنلداز» في هذا الفصل هم متقبّلو هذه الرّسالات. فقد مرّوا بتجارب متغايرة نسبيّا لأنّ التّوراة ظهرت في بيئة وثنيّة ومن هنا كان تأكيدها على التّوحيد ونفي تعدّد الآلهة بترسيخ عقيدة: «أنّ الله منقذ لعباده وأنّ الآلهة متهافتة».

أمّا رسالة المسيح فتوجّهت إلى بيئة توحّد الذّات الإلهيّة فلا وجوب لتأكيد وجود الله الواحد لذلك دعت إلى الالتحام بالله حتّى تتمّ محبّته بعد تجاوز شهوات الدّنيا كنزعة الطّمع وحبّ الغنى. وهي تحتلّ محلّ الآلهة في الدّيانتين اليهودية والمسيحيّة.

ويقارن هذه الظّاهرة بما جاء في القرآن فينتهي من خلال آيات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عديدة إلى أنّها كانت منتشرة، لذلك نهى القرآن عن الزّينة، وحذّر من التّفاخر بالمال أو الفرح بالثّروة، لأنّ «الله غنيّ عن العالمين» وقد خلق الإنسانَ ليعبُده. ويتابع غاية الله من خلق الإنسان ومعنى القرابين، وهل الله في حاجة إليها كما وردت في الرّسالات الثلاث.

أمّا المقابلة بين التّجربة الدينيّة عند اليهود وعند المسلمين فيلوح له من خلالها اختلاف بيّن، ذلك أنّ الله أخرج اليهود من مصر ووعدهم بالتّمكين في الأرض لكنّهم أخطؤوا فعاقبهم بالأسر والاضطهاد ثمّ عفا عنهم وحرّرهم. بينما قام المسلمون بدور الجهاد في سبيل الله والذّود عن الدّين من الكفّار ـــ وقد كانت الصّحراء مجال تيه اليهود وهي محلّ التّجربة الدّينية، وفيها تجلّى الوحي لموسى، بينما تمّت عبرها هجرة الرّسول محمّد وصحبه، لكنّ الوحي نزل بغار حراء لا بها، ثمّ إنّ صورة نزول الوحي على الرّسول صلى الله عليه وسلم اتّسمت بعنصر المفاجأة وكانت جازمة ﴿**اقرأ باسم ربّك**﴾ ، والله في القرآن هو المتعالي ومن هنا تواترت عبارات : سبحان الله ، تعالى ، جلّ وعلا ، ولذلك أستحقّ الحمدَ ، فهو مولى بعيد ولا يدرك في هذه الحياة الدّنيا التي تقابل معنويّا الحياة الآخرة. وينبّه صاحب الكتاب في هذا السّياق وبالاعتماد على دلالة ألفاظ من القرآن إلى نمَط العلاقة بين الله وعباده، فيذهب إلى أنّها «علاقة تجاريّة». فالآيات التّالية يتواتر فيها فعل اشترى: ﴿**أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة**﴾ (البقرة 86) ـــ ﴿**أولئك الذين اشتروا الضّلالة بالهدى**﴾ (البقرة 16) ﴿**إنّ**

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضرّوا الله شيئا ولهم عذاب أليم﴾ (آل عمران 177) لذلك يفترض أنّها موجّهة إلى كبار التجار وأصحاب القوافل في مكّة المتعلّقين بمتاع الحياة الدّنيا، لكن نفس الفعل يسنده الله إلى ذاته [**إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم﴾** (التّوبة 111) فالصّلاة والزّكاة والجهاد تهدف كلّها حسب المؤلف إلى تجارة لن تبور (انظر الآيات 29 و30 من سورة فاطر و10 و11 من سورة الصّف) وبهذا المنطق التّجاري فإنّ الله يشتري من النّاس أنفسهم بشرط أن يهبوا كلّ شيء في سبيله، أيّ يضحّوا بالنّفس والنّفيس وهذه الحقيقة تذكّر بها الصّلاة والزّكاة. إنّه الغنيّ المتعالي وما أن يدرك القلب هذا التعّالي حتّى يصدّق بوجود الله في كيانه، ومدى قربه منه. وهذا الاستنتاج يفتح في وجه الباحث مسلكا آخر هو جدلية القريب والبعيد والبحث والوجود[4] (ص 59) ويؤكّد من خلالها على أنّ للقلب مكانة خاصّة في كلّ من الأديان الثّلاثة كمحلّا للسرّ والإيمان ويدعّم ذلك في الاسلام معنى الصّدر وشرح الصّدر. ويلحّ على أنّ التّجربة الرّوحيّة تتجذّر في القلب ولم تخرج المغامرة الرّوحية لمتصوفي الأديان الثلاثة عن نطاقه ولذلك توجد «قراءة» صوفية وفهم صوفي لكلّ من الرّسالات فليست الغاية إذن إخضاع هذه الرّسالات جميعا إلى قاسم مشترك ولا النّظر إليها بحسب ما أحاط بها من عوامل تاريخية خارجيّة ؛ فالصّوفي اليهودي يعيش كلّ معاني «رسالته» وكذلك الصّوفي

(4) Dialectique du proche et du lointain, du chercher et du trouver.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المسيحي أو الصّوفي المسلم لكن كلّ واحد منهم حين يعيش تجربته الخاصّة يمكنه حقّا الانفتاح على قيم الدّيانتين الباقيتين ويمكن أن يحصل بينهم توافق وينمو من جديد في مستوى التّجربة الدّينيّة التي لا يقدر عليها غير القلب. فللصوفية طريقتها في قراءة الرسالات كما سلف وإن تلقي أصحابها يختلف عن تلقّي سائر النّاس لها، إذ لا يبحثون من ورائها عن حقائق عقائدية ولا قوانين شرعية بل يتناولونها من زاوية التّأمل الذي سيقود حياتهم وينيرها فتجدهم يقفون عند كلمات وجمل في النّصوص المقدّسة يتأمّلون فيها، وهو ما يجعلهم على آختلافهم يتّفقون على قيم متقاربة وكأنّها نابعة من تفكير واحد. فالفكر الصّوفي النّابع من الأديان التّوحيدية الثلاثة يعبّر عن وجود إلاه واحد تتوجّه إليه البشرية وأنّ الرسالات الثلاث هي في الحقيقة واحدة لأنّها تتّجه إلى البحث عن الله والعثور عليه في أعماق القلب ويتمّ التّجلي في الآخرة باكتمال المعرفة فالإنسان على حدّ قول آبن عربي «لا يسافر إلى الله وإنّما يسافر في الله».

الفصل الثالث : الإيمان بين الإدراك والممارسة.

تتفق الأديان الثلاثة على أنّ القلب هو مركز تلقّي الرّسالات وقد دعّم المتصوّفون على اختلاف دياناتهم هذا الرّأي مؤكّدين على أنّ تجربة الإيمان تعاش ضمن تجربة دينيّة فعليّة، وهذا لا ينفي وجود اختلافات عقائدية بين الأديان رغم ما توحي به التّجربة الصّوفية من تشابه. ثمّ إنّ المتصوّف يعجز عن إبلاغ تجربته إلى الغير لغموضها وإغراقها في الرّمزية إذ تعبّر عن مواقف ذاتيّة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تصعب الإحاطة بها لذلك لا نكاد نفقه منها غير «الوصف» والدّعوة إلى ممارسة مثلها ، ولا يقدر على استيعابها إلّا من يقاسم المتصوّف عقيدته الأصلية أي من يكتسب إدراكا عقائديّا Intelligence dogmatique. والخطاب الصّوفي يوقر في وجدان السّامع دون عقله ويشبّه «أرنلداز» تأثيره بتأثير الشعر الرّمزي على السّامع. فمن العسير أن تُصوّر هذه التّجربةُ الله فضلا عن رؤيته من جانب الإنسان العاديّ. وتصديق الصّوفية أو تكذيبهم في تصويرهم «أحوالهم» يخضع للإيمان ولمطابقة تجربتهم لعقيدة المتقبّل لها وعلى هذا الأساس فإنّ ما يصوّره التّصوف لا قيمة له إلّا بمقدار توفُّرِه في معتقد السّامع، فالتّجربة الصّوفية محدودة ولا يمكنها ان تنسحب على كلّ البشريّة، والمتصوّفون ذاتهم لم يأمَنُوا من الوقوع في شبه تخيّلات لولا الرّجوع إلى حقائق عقائدية ثابتة دينيّا. لكن إذا كان هضم التّجربة وفهمها عسيرًا فإنّ متابعةَ أصحابها في دربهم أمر ممكن. فمن النّاحية العملية هم من «المختارين» والمؤهّلين للقرب أكثر من غيرهم لأنّ الله هو هدف كلّ صوفيّ موحِّد، إنه إلاه واحد بالنّسبة إلى جميعهم مهما اختلفت أدعيتهم وصلواتهم وعباراتهم، والأهمّ في هذا الاطار ـــ عند الباحث ـــ تحليل نظرة كلّ منهم إلى جوهر الله بمقارنته مع الإنسان ومن خلال العلاقة بينهما. وهكذا فإنّه يصنّفهم ويبرز مشاغلهم ويتوغّل في تفسير مصطلحاتهم مبيّنا الخطوط الرئيسية لتجاربهم وكيفيّة ممارستهم التّصوف وغاياتهم وينهي الفصل بخاتمة لم يلتزم بمثلها في سائر الفصول محورها أن إدراك الإيمان في الدّيانات التّوحيدية يتعارض مع مقتضيات القوانين الفلسفيّة للواحد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وللمطلق أمّا ممارسة الإيمان فإنّها لا تتعلّق بواحد من هذه المشاكل. فالاعتقاد في وحدانية الله لا يحدّد من غير شكّ مَن هو الله، إذ أنّ مجرّد التّصريح بأنّه واحد يجعله واحدًا وعندئذ فنحن نعرف بأنّ ما ننعته بكائن «Etre» ليس كائنا بل عدما «Néant» وهذا العدم في تأمّلات الصّوفية هو دعوة ثابتة إلى الانعتاق عن كلّ ما ليس «هو» أي انفصالٌ عن المخلوقات وخاصّة منها الذّات وتجاوزٌ لكلّ ما نشتهي وننجز. وهكذا يُفضي التّزهد عندهم إلى حياة نورانية يتمّ فيها «الحلول» بعد ممارسة الحبّ الإلهي، وقد أمكن «لأرنلداز» أن يتبسّط ـــ في هذا الفصل ـــ في متابعة هذه الظّاهرة في سائر الأديان. فيلاحظ أنّ صوفيي الأديان الثلاثة اتّفقت على أنّ كلام الله يبشّر بحبّ الله للإنسان ورحمته له وعفوه عنه ومساندته له في السّبيل المؤدّية إليه، والشبه بينهم في هذا المجال بيّنٌ إذ يُجْمعون على صدق تجربتهم في «الاتّحاد» بالذّات الإلهية، بفضل «النّجدة الإلاهية». وممّا يميّز هذه التّجربة أنّها عندهم من باب «الهبة» تتمّ بواسطة «الكشف» فالله يتكلّم في وحيه وهذا الوحي يتلقّاه المتصوّفون فيتحوّل إلى دليل يقودهم نحو الوحي الوجداني في باطنهم فتصبح العبارة المنبِّهة للقلب داخلَ القلب تُحييه وتعيش في كنفه كرمز للحبّ.

الفصل الرابع : تعابير التّجربة الصّوفية: لغة الأفلاطونية

إن ما يهمّ «أرنلداز» في هذا الفصل التّجربة الصّوفية في حدّ ذاتها وهل هي حقا لا تخضع للتوّاصل أي لا يمكن إبلاغها إلى الغير ؟ فهو يعتبر أنّ لغة الصّوفية ، نظام تعبيري يمكّن من إدراك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معلومات مفيدة عنهم ، لأنّ اللغات تترجم الواحدة منها عن الأخرى بصفة متقاربة تسمح بالمقارنة بين كلّ ما تحمله من معان، ومن هذه الزّاوية ربّما يمكن التّوصل إلى تحديد مضمون الفوارق لا بين الاتجاهات الصّوفية فقط ولكن بين مختلف تعابير التجارب الرّوحية خاصّة. فهل تقف الفوارق عند حدّ اللّغة أم هل تمسّ واقع ما تعبّر عنه هذه اللّغة ؟ تلك هي القضيّة التي يرغب المؤلّف في حلّها من خلال الفصل الرّابع.

إنّ اللغة باعتبارها قاموسا اصطلاحيّا هي دائما في علاقة مع إطار فكريّ ما، وهذا الإطار نفسه يرتبط بنمط ثقافي بل بحضارة ما، ونعلم تاريخيّا أنّ الفكر التّوحيدي في الأديان الثلاثة صادف عند انتشاره في العالم التّفكير اليوناني. ورغم مقاومة اليهود والمسيحيين والمسلمين العنيفة له فإنّ «الهيلّينية» فرضت نفسها بسرعة وهيمنت على الشريعة الرّسمية وعلى الصّوفية. ويتابع هذا الرّأي ليؤكّد بالحجّة أثرَ الفلسفة اليونانية وخاصّة منها الأفلاطونيّة الجديدة في بعض اتّجاهات التّصوف عند اليهود والمسيحيين والمسلمين من حيث اللّغة والرّموز والتّعاليم : (قضيّة الرّوح ـــ البعث ـــ علاقة الرّوح بالجسد ـــ رمزيّة النور ـــ علاقة الانسان بالعالم السّفلي والدعوة إلى طهارة الجسد عن طريق الرياضة الرّوحية) ومن هذه الأخيرة ينطلق للتوسّع في تحليل ظاهرة الزّهد ومفهومها ومظاهرها عند أتباع الأديان الثلاثة. وممّا يلاحظه المؤلّف أنّ الأفلاطونية ـــ الجديدة بآعتبارها نظاما فلسفيّا قدّمت إلى الحياة التّأملية للصّوفي عناصر هامّة مثل : رؤية العالم من خلال

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مكانة النّفس البشرية في الكون وفي علاقاتها بالمبدأ الأوّل. ثمّ يقارن بين ما جاء في فلسفة «أفلوطين» تارة و«فيلون الاسكندري» تارة أخرى وبين ما ورد عند متصوّفي الأديان الثلاثة. ويلحّ في ما يتعلّق بالدّين الاسلامي على ما ورد في فلسفة «ابن سينا» وخاصّة في كتابه «النّجاة» ليعود من جديد إلى موضوع الزّهد ويركّز على معنى مجاهدة النّفس ـــ وتفضي به المقارنة بين متصوّفي الأديان المذكورة من خلال تحليل أفكار بعض أعلامها : (كتاب Zohar و Le livre de la splendeur عند اليهود، وابن عربي عند المسلمين، والقدّيسين أغُسطين وبولس St. Augustin و St. Paul عند المسيحيّين) ـــ إلى اتّفاقهم في فكرة جوهرية هي «التّواضع» l'humilité؛فهي تطرّقت إلى المسيحيّة بتأثير القدّيس أغسطين وليس عن طريق «أفلوطين» وقدْ ألح كلّ الصّوفيين الموحّدين عليها بالرّغم من أنّها لم ترد عند المسلمين لفظًا وإنّما تُستنتج من بعض الأحاديث المتعلّقة بالنهْي عن الكِبْر والتعَاظُم. ومهما يكن التّقارب المباشر أو غير المباشر بين الأفلاطونية والأفلاطونية ـــ الجديدة من ناحية وبين الصّوفية من ناحية أخرى في عديد المعاني كالسّفر إلى الله أو في الله ، أو النّور الالهي وتطهير الجسد وصفاء الروح وعروجها ؛ فإنّ الخلاف الجوهريّ يتمثّل في الدّور الذي يسنده المتصوّفون لله فهو عندهم الكفيل بنجدة المتصوّف ورحمته ومسيرة التّصوف لا يقودها البحث الإنساني أو المجهود البشري إنّما هي تلبية لنداء الله واستجابة لدعوته ويستند في هذا السّياق إلى نصّ من الإشارات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإلهية لأبي حيّان التّوحيدي يحلّل معانيه لتدعيم هذا المفهوم[5] إلى جانب فقرات أخرى من نفس المصدر أمّا عن غاية التّصوف كما يتصوّرها أصحابه في الأديان المعنيّة فهي اكتشاف الذّات في مَن أوجدها أي الاتّحاد بالذّات الالهية وبمعنى آخر «الحلول» ويبيّن جذور هذه النّظرية عند كلّ من أفلاطون وأفلوطين والملاحظ أنّه حين يتناول النّظرية ذاتها عند المسلمين يؤكّد على الفرق عندهم بين «الاتحاد» و«الاتّصال» ويطيل نسبيًا في استعراض شتّى المصطلحات ودلالاتها ولعلّ مردّ هذا التّوسع إلى غزارة المادة في هذا المستوى، ويلحّ عند تفسير معنى شمول الألوهيّة Panthéisme عند الصّوفية على أنّه ليس ذاته في الفلسفة ولا هو من نمط الاتحاد عند البوذيّة أو بعض الهنود. إنّ التّوراة تشير في بعض نصوصها إلى التّسليم بمذهب وحدة الوجود فالطبيعة جزء من الله والله يشملها بدوره في حين أنّ المسلمين اعتبروا الله حاضرا «وسع كلّ شيء» بعلمه وفعله، أمّا فكرة التّقمص في المسيحيّة فإنّها جعلت هذا الدّين في وضع أكثر ملاءمة لأنّ المسيح بحكم «امتلائه» من قِبل الأب استقطب كلّ المخلوقات و«تجرّد» من عظمة الرّبوبية ليتنزّل للعيش في هذه المخلوقات لكن الكنيسة رغم تصدّيها لكلّ ما من شأنه أن يؤدّي إلى ترسيخ فكرة وحدة الوجود فإنها عجزت عن التّمييز جيّدا بين ما يطابق النّصوص ويُقبَلُ ، وبين ما هو حقّا من باب المذهب الوجودي لوحدة الوجود un monisme existentiel. ولعلّ أظهر من مثّل هذا

(5) انظر الاشارات الإلاهية ــ تحقيق وداد القاضي ــ بيروت 1973 ص: 58.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التناقض «المعلّم إكهارت» Maître Eckhart[6] الذي ترسّم في ميدان الفلسفة تقاليد أرسطو عبر التّفاسير العربية لها وكانت أفكاره قريبة من أفكار القدّيس توماس الأكويني St Thomas d'Aquin ولكنّه من ناحية أخرى خضع لتأثير القدّيس أغسطين وأفلاطون وأفلوطين معًا فالله هو مصدر الكائن l'être لأنّه هو خالقه ولذلك فهو أرقى من كلّ ما يمكن لمعرفتنا العقلية أن تدركه، إنّه بهذا المفهوم : ـــ العدم ـــ le néant ـــ فالله لا يُدرك إذن لا بالعقل ولا بأيّ عامل بشريّ آخر ، غير أنّ هذا الصّوفي لا يقف عند هذا الحدّ من السّلبية وإنّما يواصل طرح نظريّاته في «الاتحاد» وكيفيته ويعتني «أرنلداز» بإبراز التّقارب بينها وبين ما جاء به أفلوطين خاصّة.

إنّ صوفية الأديان الثلاثة ـــ حسب الكاتب ـــ عبّروا من خلال لغة الأفلاطونيّة ـــ الجديدة وبطرق متشابهة رغم الاختلافات العقائدية عن مشكليّة روحية واحدة وتوصّلوا جميعا إلى نفس النّمط من الحلّ واشتركوا في تجربة لا يمكن الحكم عليها رغم أنّها لا تبدو غريبة تماما عند شقّ بالنّسبة إلى ما يؤمنون به، لذلك يفضّل «أرنلداز» أن يختم فصله بقول كثيرا ما يختم به المسلمون بحوثهم هو : الله أعلم.

الفصل الخامس : تعابير التّجربة الصّوفية : لغة الحبّ

إنّ معنى «الحبّ» متداول عند صوفية الأديان المقصودة إذ

(6) (1260 ـــ 1328) ألماني الأصل: انظر ملحق الكتاب موضوع التقديم ص 256.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يسلّمون بحبّ الله للبشر وحبّ البشر له غير أنّ هذا الحبّ في إطار الأفلاطونية ــ الجديدة، والذين تأثروا بها هو ضرب من إشراق المعرفة في القلب، وعلى العكس من ذلك فإنّ أصحاب الحبّ الخالص يرون أنّ المعرفة تتعلّق بالحبّ، وبعبارة أدقّ فالحبّ هو المعرفة، إن لم يكن الحبّ هو الوسيلة الوحيدة لإدراك الله المتعالي عن كلّ فهم.

ولئن كانت التوراة مصدرًا أساسيًا ــ تأثّر به اليهود والمسيحيّون ــ ألحّ على وصيّة الحبّ : الله يحبّ شعبه وإسرائيل يجب عليه أن يحبّ ربّه فإنّ نشيد الإنشاد le Cantique des Cantiques له مكانة خاصّة: فهو بحقّ أنشودة للحبّ وما ورد فيه من صور للحبّ تطابق مظاهر الحبّ الإنساني. ويستعرض المؤلّف منه أمثلة ويبرز وجه الشبه بينها وبين ما ورد في الشعر الجاهلي عند امرىء القيس وطرفه. والفرق بينهما أنّ نشيد الإنشاد نصّ توراتيّ أمّا الشعر الجاهلي فلا علاقة له بالقرآن. وقد أثّر هذا النصّ في المسيحيّة وفكرها ولم يؤثّر بالمرّة في القرآن ولا في متصوّفي الإسلام ذلك أنّ المسلمين يعتبرون الحبّ شعورا إنسانيًا ويفضّلون عدم إقحامه في العلاقة بين الله والإنسان، ومع ذلك فقد احتفظ بعضهم بالدّلالة الحرفية لما ورد في بعض الآيات مثل: الحبّ والمحبّة. لكن هناك معنى آخر أثّر في الصّوفية تأثيرا أقوى وتبنوه وهو «الخُلّة» أو «التّخلّل» باعتبار إبراهيمَ خليل الله. فالخلّة عند بعضهم مرحلة أولى في المحبّة. وممّا يقارب هذا المعنى مفهوم «الأنس» وكثيرا ما يقترن «بجليس»، فعن طريق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخُلّة يجد الإنسان نفسه مقرّبا من الله. ومن الحالات المتقابلة والمؤدّية إلى الأنس يذكر «الجمال» و«الهيبة» ويجد في شعر «رابعة العدويّة» (ت 185 هـ / 801 م) معينا لمثل هذه المصطلحات الصّوفية، وفي كل مثال يعمد إلى المقارنة بشعر الغزل وخاصّة شعر «عمر بن أبي ربيعة» إذ بدا له أنّه أكبر مؤثّر في أشعار الحبّ الصّوفي ويستعرض ما ينتج عن هذا الحبّ من حالات هجر وفتور أو وقوف على الأطلال ويقابل معانيها بما في معلّقة «عنترة» من أوصاف وينبّه «أرنلداز» إلى أنّ الكثير من مصطلحات الصّوفية لم يرد في القرآن «كالعشق» وقد أثار بعض هذه المصطلحات معارضة شديدة في بعض الأحيان، ويتتبّع أصولها عند أصحاب الحبّ العذري مستعرضا المصادر المتضمّنة لأشعارهم ، مفسّرا خصائصه، ذاكرًا أبرز أعلامه مع الإشارة إلى الصّبغة الاصطلاحية التي صبغ بها الصّوفية بعض الكلمات، وقدّم دلالتها الفرق ــ الجمع ، الغيبة ــ الحضور ، الصّحو ــ السّكر). ويختم الفصل بإفراد فقرة للحلّاج وهو يعتبره أبرز الصّوفيين المسلمين الذين أعطوا «للعشق» قيمته العميقة، وليس هو أوّل من أدرج هذا المعنى ضمن اللّغة الصّوفية. وفي هذا المجال يعتمد الباحث على ما توصّل إليه المستشرق ماسينيون (ت 1962) في أعماله المتعلّقة بالحلّاج فيعرض جملة ممّا رُوي عنه في العشق الإلاهي وأطواره والأحوال التي يعيشها المتصوّف ويعارضها أحيانا بما قاله داوود الأنطاكي في كتابه «تزيين الأسواق في ترتيب أشواق العشاق» عن الحب وإذ يحيل «أرنلداز» على ماسينيون فيما يخصّ الحلّاج، فإنّه يقترح الرّجوع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إلى ما ألّفه كوربان H. Corbin (ت 1982) لمعرفة ابن عربي والتّصوف الفارسي. وللاطلاع على التصوّف اليهودي يقترح النّظر في أعمال شولام G. Scholem و M. Buber و A. Neher في حين أنّ دراسة التّصوف المسيحي تتوفّر لها كتب عديدة. ويؤكّد الباحث كما فعل سالفًا على أنّ غايته لم تكن البحث عن «إجماع» ، وهو أمر مستحيل حتّى. ضمن الدّين الواحد، لكن رغم الاختلافات بل والتّعارض فإنّه يعتبر أنّه قد توصّل إلى إبراز اتجاهات جوهريّة تسمح للنّاظر بأن يؤكّد أنّ الرّسالات الثلاث متقاربة في المدى الرّوحي وأنّ المُرْسلين الثلاثة ينتمون إلى فصيلة فكرية واحدة.

الخاتمـــة :

ينتهي صاحب الكتاب في الخاتمة إلى أنّ الأديان التّوحيدية الثلاثة ساهمت في إنشاء نزعة إنسانيّة متديّنة un humanisme religieux تمثّلُ قيما روحية خاصّة بالإنسان وبوضعه في الوجود وعلاقته بالله، والقيمُ الأصيلة هي تلك التي تبقى مزامنة لكلّ العصور، أي لا تفقد معنى المعاصرة، ممّا جعله يوقف دراسته على تتبّع المظهر الدّاخلي لثقافات الأديان التّوحيدية بالتّركيز على القلب بوتقة التقت فيها رسالات هذه الأديان واستقرّت. وما من شكّ في أنّه توجد مظاهر أخرى هامة غير أنها ذات علاقة بالتاريخ مثل التأمل في الشرع والمسائل الاعتقادية والاجتماعية التي تخضع لكثير من المقارنات مثلا بين «التلمود» (مجموعة الشرائع اليهوديّة) والفقه الإسلامي وربّما أيضا القانون الكنائسي. وقد كان ميدان الفلسفة ميدان تعاون بين اليهود والمسلمين المسيحيين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خاصّة في القرون الوسطى، وقد وجدت هذه الشريعة الفلسفيّة أرضية خصبة مشتركة بصورة طبيعيّة في سياق التّفكير في الله الواحد وفي صفاته وخلقه العالم وتسييره.

ولعلّه من الطّرافة بمكان أن يدعو «أرنَلْدَاز» كلّا من اليهود والمسيحيين والمسلمين إلى اقتفاء آثار أجدادهم في القرون الوسطى ـــ وقد أصبحت فلسفتهم بحاجة إلى التّعصير ـــ لفتح حوار حول القيم الرّوحيّة لشدّة احتياج العالم المعاصر إليه. لذلك تراه يناقش رأي «هنري كوربان» الذي يحصر إمكانية التّواصل بين الأديان في مستوى المعرفة الغنوصيّة Gnose التي تطوّرت في كلّ الأديان ، ويضيف أن هذه الأديان إلى جانب المعرفة اللّاهوتية، محمّلة بجملة من التّأويلات والمناهج النّابعة من المعرفة ذاتها وهو مجال اختلاف الاتباع، إذ لو جرّدنا المعرفة اللّاهوتية من التّأويلات والمناهج فلن يبقى شيء من العقيدة للمؤمنين الموحّدين، بحيث تصبح الرسالات محرّفة حين ندّعي أنّ التّأويلَ الحقيقي يكمن في الأشكال والرّموز. إنّ إمكانيّة التّواصل على النّمط الذي يراه كوربان غير مستحيلة لكن أتباع الأديان يجدون أنفسهم باعتمادها وفي مجالات أخرى «كالإخوة ـــ الأعداء» حين يتأمّلون تجربتهم الرّوحية وتجربة غيرهم من الصّوفية التّوحيدية.

ويذكّر من جديد انّه تطرّق إلى البحث في النّزعة الإنسانيّة اليهودية والمسيحيّة والإسلاميّة وأنّه تتبع عناصرها بتفحّص التّجارب الرّوحية الأكثر تمثيلا للدّيانات التّوحيدية الثلاث من خلال شهاداتها، حيث رام التّعريف بهذه النّزعة الإنسانية في حدّ

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذاتها دون اعتبار النّظرة الخارجة عن الرّسالات والمرسلين سواء للإنسان أو للعالم أو لله .

ويرى أنّ الخطر يتمثّل في أن نعرّف بأنفسنا باعتبار ما ليس فينا وباعتبار «الآخر». فليس هذا هو المنهج السّليم لاكتشاف الهويّة الأصيلة ولكن لا شيء يمنع المؤلّف من ملاحظة طرافة الثّمرة التي يحملها التّوحيد الموحى به والتي نضجت على فُروع ثلاثة بالنّسبة إلى غيرها ممّا أنتجه العقل البشري كالبرهمانيّة والبوذيّة.

ويقترح مفهوما شخصيّا «للشّرق» و«الغرب» فيذهب إلى تقسيم غير التّقسيم الجغرافي الاصطلاحي ليجعل الهند ممثّلة للشّرق أمّا الغرب فهو الإمبراطورية الرّومانية الغربية وإيطاليا وبلاد الغال وانقلترا وجرمانيا، كلّ ذلك ليصل إلى أنّ النّزعة الإنسانية للدّيانات الثّلاث هي نزعة غربية قامت على أساسها الحضارة الغربيّة، ورغم بعض المبادلات الفكرية والعلميّة بين الشّرق (الهند) والغرب لم تحصل تغييرات تذكر في المعتقدات إذ للهند حصانة مانعة وحساسية خاصّة تجاه كلّ ما هو «غربيّ» دخيل من ناحية ولعسر استيعاب الغربي للتّعاليم الشرقية من ناحية أخرى نظرا لدقّتها ولأنّها نابعة من أصول غير أصوله. ولتوضيح هذا الحكم يحلّل تعاليم الدّيانات الهندية ويقابلها بالدّيانات التّوحيدية من حيث الجوهر والنّظام الفكري الذي تقوم عليه .

إن دفاع «أرنلداز» عن النّزعة التّوحيدية في الأديان الثلاثة جليّ حيث يذهب إلى أنّها مَكْمن كنوز لا تخلو الاختلافات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العقائدية بينها من فوائد جمّة لذلك يتصدّى بالنقد لبعض النّزعات الفلسفيّة «المتحاملة»[7] التي يسعى أصحابها متذرّعين بالنّسبية العلمية إلى إنكار ما للانسان من قيمة وأصالة، ويدّعون أنّه لا يعدو أن يكون هيكلا موضوعيّا خفيّ الاسم وبلغة ـــ الموضة ـــ كما يقول هو ، نتاج برمجة من صنف ألكتروني نجهل مبرمجها فيكفي التّعرف على المفتاح code لتَبيُّنِ كلّ ما يتعلّق به، هذا بغضّ النّظر عن أولئك الذين يبحثون في طقوس بعض الشيع ـــ ودون التّأكد من فهم أفكارها جيّدا (مثل بعض النّظريات الهندية) ـــ عن مبررات تملأ حياتهم وتعطيها معنى بعد أن جهلوا ما يصنعون بها فيختم الكتاب بقوله : «لقد حان الوقت للأسف لدراسة النّزعة الإنسانية اليهودية ـــ المسيحيّة ـــ الإسلامية ولمعرفتها ونشرها والدفاع عنها»[8] (ص 221).

إنّ كتاب : «ثلاثة مرسلين (مبشرين) ربّ واحد» ضمّ بين دفّتيه دراسة لا تخلو من طرافة إذ يجد فيه الدّارس للأديان ضالّته، فإلى جانب الإشارات التاريخية لإطار ظهور الدّيانات التّوحيديّة وتحليل خاصيّة كلّ رسالة من الرّسالات الثلاث وصورة الله فيها وعلاقة المُرسَلين بمن أرسلهم وبمَنْ أرسلوا إليهم ـــ إلى جانب كلّ ذلك ـــ يظفر من له بالفلسفة شغف وتأمّلاتها كلَفٌ،

---

(7) تصرف في الجملة:

«... Plusieurs philosophes s'acharnent de nos jours...» p. 221.

(8) «Hélas ! Il est grand temps d'étudier l'humanisme judéo-islamo-chrétien, de le connaître, de le propager et de le défendre».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بحدود العلاقة بينها وبين الدّين من ناحية، وبالجذور الفلسفيّة المؤثّرة في أتباع الدّيانات التّوحيدية من ناحية أخرى.

ولعلّ الفرصة التي مكّن بها «أرنلداز» الدّارس من الاطلاع على أهم خصائص الدّيانات التّوحيدية في مستوى العقائد ونظرية المعرفة مثلا تزيد عمله قيمة، ذلك أنّ المسلم يتوصّل إلى التّأمل في ما جاء به الدّين اليهودي أو المسيحي وكذلك المسيحيّ يتعرّف على اليهودية والإسلام، وكذلك شأن اليهوديّ. فضلا عن احتياج المتديّن الموحِّد لمراجعة بعض أحكام دينه الخاصّ ومواقفه من بعض المواضيع المحدّدة وقد حقّق الباحثُ هذه الغاية بالاعتماد بالدّرجة الأولى على نصوص الكتب المقدّسة : التّوراة والإنجيل والقرآن يعرضها ويقارن بينها من المستوى الصّوتي أحيانا إلى المستوى الدّلالي، ولذلك توفّرت له في ختام دراسته مادّة اصطلاحية ضبطها في جدول مقارن جمع فيه المصطلح باللّغات العبرية والعربية واليونانية ؛ واعتماد «أرنلداز» في كلّ فكرة سواء عند العرض أو التّحليل على الشّواهد يستمدّها من مظانّها يكفي دلالة على الجهد الذي بذله، ويدعِّمُ مُتَطَلِّبات المنهج الأكاديمي الذي بنى عليه دراسته. وقد أبدى في نظرنا دراية بخصائص اللّغات التي نقل عنها، ويتأكّد هذا بالرّجوع إلى ما اعتمده من كتب عربيّة إلى جانب القرآن فلم نُلفه تعثّر أو حاد عن المعنى المقصود، بل لا نبالغ إن قلنا إنّه تمكّن من تخريجات قد يكون هو أوّل من أبدعها مثل استنتاج نوع العلاقة بين المرسِل وعبادهِ كما تلوح في القرآن استنادا إلى تواتر فعل «اشترى».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إنّ طرافة ما انجزه صاحب الكتاب تبلغ أوجها في ما خصّصه من فصول تناول فيها خصائص التّصوف في الأديان التّوحيدية الثلاثة، وهو ما جعل كلّ ما جاء قبلَ الفصول المذكورة تمهيدًا أو تقديما لها، فكأنّما غايته كانت بلوغ حقيقة أنّ الحركات الصّوفية في الأديان تتّفق في مبادىء وتبني مناهجها على مُثل متشابهة إلى حدّ بعيد رغم ما في الأديان من اختلافات جوهرية في ما بينها، فضلا عن التّناقضات التي تنهش كيان كلّ دين — على حدة — من الدّاخل ، وهو ما يجعلنا نتساءل عن مدى تعبير العنوان : «ثلاثة مرسلين (من ربّ واحد) عن مضمون الكتاب فلعلّه كان من الأجدى أن يختار عنوانا آخر يترجم بصفة أكثر وضوحًا عمّا حقّقه في بحثه ذلك أنّ الحديث عن المرسَلين ورسالاتهم والمرسَل إليهم لم يكن وحده الشّاغل الأساسي «لأرنلداز» في هذا الكتاب، فالدّراسة أفضت به إلى موقف لعلّه كان من أسباب إنجازها، وهو الدّعوة إلى إرجاع الاعتبار لما في الأديان التّوحيدية الثلاثة من نزعة إنسانية مبنيّة على مُثل سامية صمدت في وجه الأديان الوضعيّة وفي وجه نوازع الإنسان المعاصر المتطرّف والمتحلّل من كلّ دين، ولذلك فإنّ «أرنلداز» حين وضع كتابه كان شديد الالتصاق بمشاغل عالمنا المتباعد عن إنسانيّته، المتنكّر لها، ومن هذه الزّاوية تتجلّى قيمة أخرى للكتاب : فإلى جانب مكانته في الدراسات المقارنة للأديان فهو تعبير عن رؤية ذاتيّة لمفكّر معاصر تحمل موقفا واضحا من الحياة والمبادىء المؤسّسة لها.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مفهوم الحريّة في الفكر الاسلامي المعاصر

ليس لدارس الفكر العربي المعاصر على اتّساع مجالاته وتعدّد نزعاته ان يُغفل ما يحتلّه فيه الدّين الاسلامي من مكانة باعتباره محورا أساسيّا في هذا الفكر استأثر بدوره بتسميات يختلف مدلولها من دراسة إلى أخرى، وبحكم زاوية النّظر الذي ترصد تطوّره وتفاعلاته، فالنّاتج المعرفي سواء انطلق من الاسلام أو أرجع إليه سارت التّقاليد العلمية على وصفه بالاسلاميات، بل الأدبيات الاسلامية أو الاسلاموية حرصا على مزيد التحّديد والتّصنيف، وإذا بهذا النّوع من الأدبيات يتلبّس بأطروحات لا يسمح البحث الموضوعي بتحييدها عن نسقها الاجتماعي ومحيطها الثقافي العام، إلى جانب أنّ أعلام هذه الأدبيّات ورؤوس مدارسها لا يمكن النّظر إلى رؤاهم بالتّعالي عن عوامل تكوينهم الأساسيّة وعن موقفهم من واقعهم وقراءتهم الذّاتية للمبحث الدّيني.

وإذا انتهينا إلى أنّ الفكر الاسلامي هو ضلع مركزي في بناء الفكر العربي المعاصر تدور حوله المجادلات وتّتجه إليه العناية إدانة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أو تقريظا، تقليصا أو تضخيما فإنّ مشكليّة البحث في الهويّة ومراجعة النّظر في ملفّ التّراث والبحث عن ملامح الذّات المفقودة والوقوف على وجه التّحديات المتنوّعة المتراكمة والمتواترة طرح على ساحة الفكر العربي المعاصر المتعدّدة الأصوات والتّلوينات — في جملة ما طرح — التّصور الاسلامي حلّا أو بديلا للواقع المتردّي ومرشدًا إلى «برّ الأمان(١) » من وجهة نظر أصحابه ومريديه...

وبما أنّ الفكر الاسلامي جزء من كلّ فإنّه يعتمد نفس المنظومة الاصطلاحية المميّزة للفكر العربي المعاصر مع اختلاف في الدّلالة والتّوظيف بحكم المرجعيّة التي يستند إليها والهدف الذي يروم بلوغه، ولعلّ الطّريف في نظام المصطلح السّائد في الأدبيات الاسلامية المعاصرة أنّه لا توجد مناطق فراغ أو فجوات إذ لكلّ مصطلح في الفكر العربي عموما مرادفه أو ضديده في الطّرح الاسلامي من ذلك مثلا أنّ مصطلح «ديمقراطية» هو عين «الشّورى» و«الاشتراكية» هي «المساواة» و«العدل». هذا مع الإشارة إلى النّزعة التبريرية الواضحة والتي تقوم أبدًا على اعتبار أنّ الاسلام هو الأسبق إلى استعمال هذا المصطلح أو ذاك فلا جديد يذكر ولا حاجة بنا البتّة إلى نقل المصطلحات عن الغرب أو ترجمتها، ومثل هذا الموقف صادر بدوره عن تصوّر شموليّ للاسلام فهو نظام كليّ أو «تماميّ» لا مزيد عليه ولا حاجة إلى تجاوزه. وإن سار العالم إلى التّغيّر الجذري، فليتغيّر ولتحدث فيه

(١) عنوان لكتاب من كتب المودودي .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شتّى التّحولات مادام المرجع ثابتا ويستبطن في أغواره كلّ الحلول لما كان ولما يمكن أن يكون ...!

لكن كيف يكون الأمر مع مصطلح «الحريّة» بل مع مفهومها ؟ فمدوّنة الفكر العربي المعاصر تعجّ إلى حدّ الاكتظاظ عناية بهذا المفهوم وانكبابا عليه وقلّ أن نتصفّح وسائل الاعلام المكتوبة دون ان تصفع نظرنا يوميّا عبارات وجمل مقترنة أبدًا بالحريّة والحريّات : حرية الرّأي ، حريّة التّعبير ، حريّة الصّحافة ، حريّة المرأة ، حريّة المعتقد ... كما أنّ الدّراسات العلميّة خصّت المصطلح والمفهوم بنظرات ثاقبة وتناولته في مستواه الفلسفي وفي مستواه السّياسي بل أرّخت له منذ اليونان إلى العصر الحديث، وندر أن تمّ الالتفات إلى حضوره أو غيابه في الفكر الاسلامي وهو كما أسلفنا حقل من حقول الفكر العربي عامّة، لا ينفصل عنه...

إنّ قلّة العناية بهذا المفهوم ضمن الحقل الديني قديما قد تعود بالأساس إلى ضمُوره في الفكر الاسلامي ماضيا، فباستثناء مدلول الحريّة ضدّ العبوديّة لا نكاد نظفر به في القرآن والسّنة إلّا في ما بعد عند الفرق التي خاضت في مسألة الجبر والاختيار وخاصّة منها المعتزلة،فالمواضعات الاجتماعية وبنية المجتمع والعلاقات بين أفراده حكمت بانتشاره «فالحرّ بالحرّ والعبد بالعبد» وبالتّدرج نحو تخلّف ظاهرة العبوديّة عن السّاحة أخذ المصطلح يغيب شيئا فشيئا ولم يظهر من جديد إلّا في مرحلة ما اصطلح عليه بالنّهضة ضمن ما انتشر من مفاهيم تداولها الفكر العربي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عند مرحلة المدّ والجزر بينه وبين الغرب. وإذا أردنا متابعة المفهوم في تطوّره أو مراجعة ممارسة «الحريّة» فعلا إراديّا في الفكر الاسلامي المعاصر فإنّ ذلك يحتاج إلى إطار غير هذا الاطار، ولعلّ البحث في هذا الاتجاه لا يكاد ينتهي إلى نتيجة بيسر لأنّ اتّجاهات الفكر الاسلامي متعدّدة بدورها بالانطلاق من الفصل بين أدبيات السنة وأدبيّات الشيعة أوّلا وبتنوّع الرؤى داخل كلّ من هاتين المدرستين وهذا يحتّم علينا الاختيار على ضوء منزعين : **الأول** : يبحث في مفهوم الحريّة ومختلف دلالاته عند أبرز من يمثّل الفكر الاسلامي المعاصر **والثاني** : ينكبّ على رصد «الحريّة» آليّة من آليات التّفكير أو ممارسة يتّخذها بعض أعلام هذا الفكر الاسلامي دعوة إلى ضرورة قراءة أسس الفكر قراءة نقديّة تستجيب إلى متطلّبات العصر، ويمكن في هذا الاطار الاكتفاء بالنّظر في موقفهم «التّحرري» الذي يدعون إلى اتّخاذه في اللحظة الراهنة من أصول الفقه مثلا.

ومن دواعي الانتقاء والوقوف عند عيّنات فقط غزارة مدوّنة الفكر الاسلامي المعاصر وتعدّد دلالات الحريّة مفهوما عند فصائلها مع اتّفاقها ضمنيّا على المفهوم السّياسي للحريّة، كما أنّ الحريّة بمفهوم الممارسة ترادف مفهوم الاجتهاد فهي في هذا الاطار ليست حريّة مطلقة وليست حريّة من أجل الحريّة وإنّما هي تعبير عن موقف واعٍ يوظّف لغايات وأملتها شروط منها: ثقافة المفكر الاسلامي وعصره ممّا أدّى به إلى ضرورة «التّحرر» من قيود فرضها غيره من الفقهاء تأثّروا بخصوصيّات عصرهم فهي دعوة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إلى إعادة النّظر في جملة من المسلّمات. فإلى أيّ حدّ يكون المفكّر الاسلامي حرًّا؟ وهل هي حريّة ملتزمة ومحاطة بحدود مسبّقة ليس له أن يتعدّاها؟ ثمّ هل سلم هذا الموقف «الحرّ» من ردود الفعل؟

ونقف للنّظر في «مفهوم الحرية» ومختلف دلالاته عند حزب التّحرير الاسلامي وعند أبي الأعلى المودودي (1903 — 1979)، ولمفهوم الحريّة عنده دلالات عديدة ثمّ ننتهي إلى موقف حسن التّرابي من الاجتهاد وعلاقته بالحريّة وممارستها على الأصول. ومن أسباب هذا الانتقاء أنّ «حزب التّحرير الاسلامي» يُعدّ آتجاها بارزا في سجلّ الفكر الاسلامي المعاصر وهو الاتّجاه الوحيد الذي آختار وصف الحريّة والتّحرير له آسما، فكأنما أخذ على عاتقه مهمّة التّحرير لكن تحرير من؟ وممّا وممّن وكيف؟ فهو يختلف منذ التّسمية مثلا عن فصائل أخرى مثل «جماعة التّكفير والهجرة» أو «النّاجون من النّار» ويرفع شعار «الحريّة» في صدارة أهدافه ويَتبَنّاه في التّعريف بآنتمائه.

أمّا آختيار المودودي فلأسباب عديدة من أهمّها أنّ الفكر الاسلامي المعاصر يستقطبه محوران محور مركزه مصر والآخر مركزه شبه القارّة الهندية ومعقله الرّسمي باكستان والمودودي صاحب «الجماعة الاسلامية» بها، خلّف مدوّنة شملت كلّ القضايا الاسلامية في هذه المنطقة من العالم وامتدّ صداها إلى سائر الاتجاهات الاسلامية الموازية فنهل منها المنظّرون والدّارسون على حدّ السّواء لكن بنسب مختلفة وبقراءات وتأويلات متعددة، كثيرا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ما تعزل الفكر عن سياقه الاجتماعي والسّياسي أو لحظته التّاريخية ويكفي أن نلمّح إلى أنّ سيّد قطب (1906 ــ 1966) كان من أبرز المتأثّرين بأفكار المودودي ومفاهيمه، دون أن يخلو هذا التّأثر من تصرّف وقراءة خاصّة أملتها ظروف سيّد قطب، ودون ان يكون المودودي قد قصدها في الأصل، وعبر كتب سيّد قطب وآرائه امتدّ فكر المودودي مصبوغا بصبغة قطبيّة وتلقّفه البعض على الصّورة التي قدّمها به هذا المفكر... كذلك حكمت أوضاع الهند ثم الباكستان عند انفصالها عن الهند سنة 1947 على المودودي بأن يكون له موقف من الحريّة، يهمّ الدّارس أن يتعرّف إليه.

ولعلّ اختيار حسن التّرابي للنظر في «مفهوم الحرية» ممارسة واعية على أصول الفقه لا يحتاج إلى مبرّرات كثيرة فهو من أبرز المنادين في محاضراته وكتاباته إلى الالتزام بهذا المبدأ الأمر الذي لم يمرّ دون ضجّة قامت بين مؤيدين له ومناضلين ضدّه إلى حدّ المطالبة بالتّصدي واتّخاذ موقف حازم منه...

تأسّس «حزب التحرير الاسلامي» سنة 1952 على يد تقيّ الدّين النّبهاني وما يزال هذا الحزب حاضرا إلى اليوم على السّاحة الاسلامية متجسّدًا في المنتمين إليه والمدافعين عن نظريته التي تقوم على تقرير أحكام دون تفسير أو آستشهاد،خلاصتها أنّ العالم على قسمين: بلاد اسلامية وبلاد غير اسلامية، أو دار اسلام تواجهها دار حرب، وليس لنا أن نخوض في مدلول دار حرب لأنّ كلّ الدّول الاسلامية ــ آسما ــ هي دار حرب في نظر حزب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التّحرير إلى أن تذعن وتعود فعلا إلى الاسلام الذي لا تشوبه شائبة،فدار الحرب «هي البلاد التي لا تحكم بسلطان الاسلام، ولا تطبّق عليها احكامه والتي أمانها بغير أمان المسلمين اي بغير سلطانهم وإن كان جلّ سكّانها من المسلمين»[2] .

فهل يعني التّحرير في هذا السّياق تحرير هذه البلاد ونشر الاسلام فيها بمفهوم حزب التّحرير وهل يُعدّ قتال المتصدّين فيها للحزب وإن كانوا مسلمين جهادًا ؟ ثمّ إنّ المعرضين عن الحدود والمطبّقين للقوانين الوضعيّة هم جميعا كفّار تنبغي محاربتهم. ودور أجهزة الحكم إلزام النّاس بأفكار الاسلام وأحكامه وإلزامهم بأن يكون المسيّر في أعمالهم أوامر اللّه ونواهيه وأن يكون مقياس الأمور لديهم هو الحلال والحرام وهذا المنتظر من المسلم ونزولا عند دوافعه الذّاتية أمّا إذا فقد الوازع الاسلامي وآنتفت الدّوافع الذّاتية فلا مناص من الالزام بالقوّة وإيقاع الجزاء بكلّ مخالف. فأين الحريّة إذن حسب هذا المنطق ؟ أليس في هذا الاكراه قمعًا يتنافى مع ما جاء به الاسلام من تسامح ومن لين في الدّعوة؟ألا يبدو في هذه المواقف التّغييب لكلّ إمكانيّة الاختلاف والتّعالي على الواقع وتجاوز طبيعة المجتمعات الاسلامية وما ينتشر فيها من أصوات ليست دائما موحّدة ؟ فكيف يكون رئيس الدّولة أي الخليفة ضابطا لكلّ ما في تاريخ الاسلام من اختلافات فقهيّة وفارضا لرأي واحد يكون قد اختاره هو،فيلزم النّاس به وتلزم طاعته في ذلك ولا نقاش ؟ لأن الطاعة هنا ليست للحاكم وإنّما لأوامر

(2) ميثاق الأمّة: نصّ لحزب التّحرير لم ينشر .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الله !؟ فأين الحرية إذن ؟ وأين حقّ التّعدد والاختلاف ؟ وأين دوافع التّفكير والابتكار فهل أنّ مفهوم حزب التّحرير للحريّة قاصر على ضرب واحد من التّحرير: تخليص العالم من الكفر ونشر الاسلام... لكن أيّ إسلام وبأيّة طريقة ؟ ومتى كان الاسلام ضدّ سائر أنواع الحريّة : كحريّة التّفكير والاجتهاد وحريّة نقد الخليفة...؟

أمّا مفهوم الحرية عند المودودي فمتعدّد الدلالات : فمن الحريّة مفهوما للانعتاق من الاستعمار إلى الحرية مفهوما مطلقا عند المسلم يواجه به الأطروحات الغربيّة خاصّة، فإلى «الحريّة» منهجا في البحث وسبيلا إلى إعادة النّظر في أصول الفقه ومدخلا إلى الاجتهاد... وما من شك في أنّ تنوّع دلالات مفهوم الحريّة في فكر أبي الأعلى راجع بالأساس إلى اللحظة التّاريخية التي أنتجت هذا الفكر وتعاملت معه،ودون كبير توسّع في تاريخ الهند الحديث فإنّ الاستعمار الانقليزي احتلّ الهند منذ القرن XVIII ومهّد لنشر أفكاره ووجد في آنقسام الهند إلى طوائف دينيّة مختلفة أرضيّة صالحة للامتداد والتّغلغل وقد عرف كيف يستهوي بحضارته الغربيّة طائفة الهندوس خاصّة وهي تمثّل ديمغرافيا الأغلبيّة، أمّا المسلمون فكانوا أقليّة .وعلى ضوء هذه المعطيات فإنّ الحريّة عند أبي الأعلى حريّتان حريّة الهند عموما من الاستعمار الانقليزي وفي نفس الوقت حريّة المسلم الهندي من مشاريع الأغلبيّة الهندوس وسعيها حثيثا إلى افساد اسلامه عليه و«تهنيده» لذلك يزدوج خطاب الحريّة عند المودودي فنجده يصرّح : «إنّ الحريّة هدفنا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كمواطنين هنود وكمواطنين مسلمين». بحكم آزدواج شخصيّة المسلم في الهند فهو هنديّ تهمّهُ مصلحة وطنه كما تهمّه مصلحة دينه بالأساس . ولئن يذهب البعض إلى اتّهام أبي الأعلى بآنعدام حسّ الوطنيّة عنده بل هو ضدّها فإنّ هذا من باب عديد المواقف التي تفصل بعض أفكار الرّجل عن سياقها فتشوّهها عن حسن نيّة أو عن سابقيّة إضمار كما يقول أهل القانون، فصراعه كان ضدّ حزب المؤتمر الوطني وضدّ مفهومه للوطنيّة التي تغلّب مصالح الهندُوس وتغفل المسلمين في مشاريعها لذلك فهو ليس ضدّ الوطنيّة التي تثمر الحريّة للوطن وإذا آعتبرنا خصوصيّة الأقليّة المسلمة فإنّها على وضعها الذي كانت عليه لا تتصوّر أنّ الوطنيّة مؤدية فعلا إلى الحرية، فلا بدّ إذن من قيام «الحاكميّة» والحكومة الاسلامية بعد الاستقلال.

ولعلّه من الطّريف التّنبيه إلى موقفه من مفهوم الحريّة عند سائر حركات التّحرير الوطني في العصر الحديث وتوظيفها للدّين وقودًا تلهب به حماس الجماهير عند نضالها ضدّ الاستعمار، فبعد يأسه من خريجي المعاهد الدينيّة والحكم عليهم بأنّهم غير صالحين لقيادة المسلمين وقيادة الشّعوب بحكم تكوينهم التقليدي الجامد وتقريره التجاء النّاس الى الزّعماء الدّارسين في الغرب «عجزًا وآضطرارا» بيّن أنّ اعتماد الدّين وسيلة مؤثّرة في «حروب التّحرير» كان ظاهرة جعلت الشّعوب تحارب بعد أن أعلن زعماؤها «أنّ هذه الحرب إنّما هي حرب فاصلة بين الاسلام والكفر «وعليكم يا معشر المسلمين أن لا تألوا جهدًا في التّضحية بأنفسكم وأموالكم ومواهبكم وأوقاتكم حتّى يتحقّق النّصر ويكون الأمر كلّه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للّه، وتعود المياه إلى مجاريها ويعود للاسلام مجده التّليد وتشرق الأرض بنور ربها»[3] . ويضرب مثلا بالجزائر وتونس وتركيا لكنه يستدرك عند تحليله لمرحلة ما بعد الاستقلال ويندد بزعماء الأمس ورؤساء اليوم، وينعتهم بآختصار بالجهل بالاسلام والتّطبع تطبّعا أعمى بالثقافة الغربية وتقاليدها فبعد تحقيق الاستقلال والحريّة «يتنكّرون [للاسلام] ويلفظونه لفظ النّواة» بل كان الاسلام أوّل ضحيّة من ضحاياهم»[4] في حين أنّ الأصل أن «لا يوجد في الدّولة الاسلامية شيء من سلب الحريّة الفردية ولا أثر للسيطرة الدكتاتورية والزّعامة المقلقة»[5].

وللمودودي مفهوم مطلق للحريّة لا يكاد يخفى اليوم في كلّ الأدبيّات الاسلاميّة، فهو ذاته عند سيّد قطب وعند غيره من المفكّرين الاسلاميين، فشهادة أن لا إله إلّا اللّه تجعل المودودي يقرّر أنها رمز تحرير الانسان فهي تحرير له من عبادة «الطّواغيت»؛ ولنا أن نتوسع في مدلول الطّواغيت فمنها السّياسي ومنها الاقتصادي ومنها الاجتماعي.

و«الشهادة» هذه هي نداء ربّاني حرّر العقول والأفكار وكلّ ما أوتي البشر من القوى العقليّة والماديّة من أغلال العبودية التي كانوا يرسفون فيها فهي صكّ للحرية البشرية الحقيقيّة»[6] . وهذا

(3) الاسلام اليوم ص 43 ط: جدّة 1985 .
(4) نفس المرجع ص 48 .
(5) نظرية الاسلام السّياسيّة ص 23 .ط تونس 1977 .
(6) نظرية الاسلام السّياسية ص 13 ط. تونس 1977 .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المفهوم للحريّة وثيق الصّلة بمفهوم «الحاكمية» الذي يعدّ قاعدة الاضلاع الثلاثة لمركز فكر المودودي (الجاهلية ـــ التّكفير)، فالانسان حرّ لكن في إطار حدود الله وهي الأصول والأحكام «فالله سبحانه وتعالى خلق الانسان وأعطاه حريّة في الارادة والاختيار ومنحه سلطة للتّصرف في الأمور كما يشاء وخوّله نوعا من الاستقلال واستخلفه في الأرض وأثبت في قرارة نفسه: أنا ربّك فلا تكن عبدًا لغيري، فلا أحد غيري يستحقّ أن تطيعه وتعبده وتخضع أمامه»[7] .

وإذ ينزل بمفهوم الحرية من هذا المستوى المطلق إلى المستوى العملي فإنه يعتبر أنّ حرية المسلم لا تكتمل بتحرّره من الاستعمار وإنّما هي جهاد متواصل من أجل التحرر من استعباد كلّ أشكال الطّغيان «وأكثر معارك الحريّة في الدنيا لا تدور رحاها ضدّ أعداء من الخارج، بل ضدّ الحاكم الظّالم داخل الأمّة نفسها ومن هنا لا يمكننا الاطمئنان لمجرّد أنّ رجال بلدنا هم الذين يحكمون، فما يجب ان يلاحظ هو الشكل الذي يضعون فيه بلدكم هذا والامتيازات التي يمنحونها لأنفسهم»[8] .

ومثل هذا الموقف ينبغي أن يفهم في إطار نشأة دولة باكستان وحرص المودودي على إقامة نظام إسلامي خالص فيها، ومثل هذا التّصريح معزولا عن علاقته بالزّمان والمكان يمكن استغلاله بشتّى الوجوه فالرّجل نادى في سياق آخر بأنّ «الاسلام لا مكان فيه

(7) المبادىء الأساسية لفهم القرآن ص 109 بتصرف ط. القاهرة د.ت.

(8) مقترحات دستورية : نظرة نقدية ص 14–15 ط د.ت.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لدكتاتور أو موضع قدم لحاكم مطلق»[9] . ولذلك فإنّ الحريّة حرية النّقد تطول كلّ مجال أو فعل صادر عن الحاكم ولا شيء يعلو على النّقد سوى الشريعة الاسلامية وحدها. وهكذا فإن معاني الحرية ومداليلها تتغيّر عنده بتغيّر السّياق فمن الحريّة مفهوما فلسفيّا مطلقا إلى الحريّة الضديدة للاستعمار والاستعباد، وهو في كلّ ذلك يصبغها بصبغة دينيّة وهو ما يجعلها رهينة الشّورى إذ الشورى هي التّطبيق الفعلي للحريّة سواء في نظام الحكم ومؤسّسات الدّولة فضلا عن شؤون الأسرة والعلاقات الاجتماعية.

ولأبي الأعلى موقف من مفهوم الشورى لا يُفهم بدوره إذا لم نؤطّره في قاعدة ربط الفكر بلحظته التّاريخية ورصد مراحل التّطور فيه أو التّناقض أو التّراجع،ففي سنة 1939 مثلا عندما كانت الهيمنة في الهند للاستعمار الانقليزي ولحزب المؤتمر الهندي ما كان المودودي يقيم وزنا لمجلس الشّورى بل يذهب إلى أنّ «للأمير الحقّ أن يوافق الأقليّة أو الأغلبيّة في رأيها وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلّهم ويقضي برأيه»، ولكن قيام دولة باكستان وتحوّل الحاكمية إلى الجماهير من خلال مجلس الشّورى جعل لهذا المجلس معنى إسلاميّا فتجده يتراجع عن رأيه السّابق ويؤكّد على قيمة الشورى فهي «من أفضل صفات المؤمنين وهي واحدة من الدّعامات الهامّة التي يتأسّس عليها طراز الحياة الاسلامية»[11] . كما أنّ «فصل إنسان برأيه الشخصي ـــ دون

(9) الحكومة الاسلامية ص 197 ط. جدّة 1984 .

(10) نظرية الاسلام السّياسية ص 59 ط. تونس 1977 .

(11) الشورى ص 38 . دت.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اعتبار للآخرين — في مسألة تتعلّق بشخصيّة أو أكثر ظلم وإجحاف»[12] ولتحقيق الشورى لابدّ من توفّر الحريّة الكاملة في كلّ ميادين الحياة، ومن تحمّل نخبة للمسؤولية تكون مختارة أو معينة برضا النّاس وهي التي تُفوّض للتّشاور مع القائد ولا معنى للشورى من غير تطبيق فلا بدّ بعد الشورى من التّنفيذ والتّطبيق «وفق ما يتقرّر بالاجماع أو بالأكثرية»[13] .

وللحريّة في الاطار الاجتماعي عند المودودي مفهوم لا يختلف عمّا تقدّم لها من مفاهيم فهو ينزّلها في إطار حكم الانسان في الانسان وطغيان الفرد على غيره من البشر وهو ما يؤدي الى الظّلم والجور بل إلى فساد الكون عموما «إنّ كلّ مكان قامت فيه ألوهية النّاس على النّاس قد فشا فيه الظّلم والجور والاستثمار الممقوت والتّكبر في أرض الله بغير الحقّ وحرمت الرّوح البشرية حريّتها الفطرية وغلبت العقول البشرية على أمرها وغلت طبائعها الفطرية وخصائصها الفكرية بأنواع من الأغلال ومنعت الشّخصية الانسانيّة كمال نشوئها وآرتقائها فما أصدق ما قال سيّد البشر عليه الصّلاة والسّلام : « قال الله عزّ وجلّ إنّي خلقت عبادي حنفاء فجاءتهم الشّياطين فآجتالتهم من دينهم وحرّمت عليهم ما أحللت لهم»[14].

وهكذا يتّضح أنّ ألوهيّة النّاس على النّاس «إنّما هي أصل

---

(12) الحكومة الاسلامية ص 92 ط. جدة 1984 .

(13) نفس المرجع ص 94 .

(14) نظرية الاسلام السياسية ص 13 تونس 1977 .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المصائب والدّمار وهي أصل جميع ما مني به البشر اليوم من البؤس والشقاء وهذا هو الدّاء الذي أفسد أخلاق البشر وروحانيّتهم وقواهم العلمية والفكرية وأكل مدنيّة النّاس وحياتهم الاجتماعية وسياستهم ومعايشهم»[15] .

وفي كتابات المودودي الاقتصادية وضمن نقده للنّظامين الرأسمالي والشيوعي وطرحه بديلا إسلاميّا نلاحظ أنّ مفهوم الحريّة يهيمن دون سائر المفاهيم على آرائه في المسألة الاقتصادية، فالاقتصاد الاسلامي في رأيه حرّ ومقيّد بقيود إسلامية وعلى ما في هذا الموقف من تناقض بين الحريّة والقيد فإنّه يؤكّد عليه لتمييزه عن الاقتصاد الغربي الحرّ حريّة مطلقة ويفسّر أنّ هذه القيود هي سبيل العدل الاسلامي البديل عن الشّيوعية، ثمّ إنّ الحريّة الاقتصادية في النّظام الاسلامي تعطي الأولويّة لحريّة التّملك سواء في الزّراعة أو الصّناعة أو التّجارة دون حدود ، والشّرط الوحيد لضمان حريّة التّملك هذه أن يكون سبيله «مشروعا»، ولم يتعمّق المودودي في تفسير مقاييس المشروعية كما أنّ هذه الحريّة الاقتصادية لا تحدّ من المبادرة وحريّة التّصرف في الأموال على أن تكون أوجه التّصرف «مشروعة»، إسلاميّا ولا دخل للحرام فيها وفي خضمّ هذا التّصور للاقتصاد الحرّ تصبح الدّولة ثانوية ولا تتدخّل إلا عند الضّرورة الملحّة وإذا مازالت الضرورة فإنّ تدخّلها ينتفي .

أمّا إذا نظرنا إلى «مفهوم الحريّة» باعتباره ممارسة وآلية من

(15) نفس المصدر وص .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جملة آليات الفكر الاسلامي المعاصر فإنّ أبرز من يمثّل هذا الاتّجاه حسن التّرابي رجل القانون السّوداني الجنسيّة والذي يذهب إلى أنّ الفقه الأصولي القديم آل بعد نهضته إلى «الجمود العقيم» بحكم انحطاط واقع الحياة الدينيّة نفسها، لذلك فإنّه يدعو إلى ضرورة الاجتهاد،فالقضايا «التي تجابهنا اليوم في مجتمع المسلمين إنّما هي قضايا سياسيّة شرعيّة عامّة أكثر منها قضايا خاصّة ذلك أنّنا نريد أن نستدرك ما ضيّعنا في جوانب الدّين والذي عُطّل من الدّين أكثره يتّصل بالقضايا العامّة والواجبات الكفائية»[16] . وإن كان الحسم قد تمّ في كلّ ما يتعلّق بالعبادات فإنّ مجال المعاملات الاقتصادية والعلاقات الخارجية معطّل وإلى مثله ينبغي أن يتّجه الهمّ الأكبر في تصوّر الأصول الفقهيّة واستنباط الأحكام الفرعية، فهو يدعو إلى التّركيز الواسع على هذه الجوانب «وعلى تطوير القواعد الأصولية التي تناسبها فالأصول التي تناسب هنا ليست هي الأصول التّفسيريّة وحدها — وأعني بها قواعد تفسير النّصوص وذلك نظرا لقلّة النّصوص التي تتعلّق بنظام الحياة العامّة ولئن كانت كلّ آية في القرآن وكلّ سنّة فرعية تؤثّر على تلك الحياة تأثيرا ما فإنّ النّصوص المباشرة ليست كثيفة للطبيعة المرنة في وظائف الحياة العامّة وما تقتضيه من سعة. وقد أدّى انحصار الطّبيعة الدينيّة للحياة العامّة في تاريخ المسلمين إلى أن تكون الممارسات والتّجارب السّابقة ضئيلة

(16) الفقه الاسلامي بين الثبات والتطور — عبد الحليم عويس ص 116 ط. جدّة 1989.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كذلك وإلى أن يكون الموروث الفقهي الذي يعالجها بمثل ذلك. ومن هنا تنشأ الحاجة الملحّة للتّواضع على منهج أصولي ونظام يضبط تفكيرنا الاسلامي حتّى لا تختلط علينا الأمور وترتبك المذاهب ويكثر سوء التّفاهم والاختلاف في مسائل تتّصل بالحياة العامّة السّياسية والاجتماعية والاقتصادية والادارية والدّولية وغيرها ممّا يؤثّر على وحدة المجتمع المسلم ونهضته»[17] . لذلك ينبّه إلى أنّ «قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا حتّى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقها البتّة بل تولّد جدلا لا يتناهى والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التّحديات العمليّة. ولا بدّ لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحيّ»[18] .

ولا يتورّع في نقده عن التّصريح بكامل الحريّة انّ الفكر الاسلامي «أمسى اليوم فكرا تجريديا ... فكرا أخرج من التّاريخ جملة واحدة وظلّ في مكان علويّ لا يمسّ الواقع، فنحن في واد والفقه الاسلامي في واد آخر»[19] . ولذلك فإنّ التّجديد عند التّرابي «لازم لحياة الانسان ولمقتضى التّكليف مهما تكن اطر الوجود الكوني وطبائع الانسان وأصول الشّرع ثابتة في كلياتها»[20] كما أنّ في «حياتنا اليوم ثغرات واسعة ينبغي أن يعكف عليها فقهاء الاسلام المعاصرون بآجتهاد جديد ويستنبطوا

(17) تجديد أصول الفقه الاسلامي ص 21 ط 2 تونس 1981 .
(18) نفس المرجع ص 6 .
(19) الفكر الاسلامي هل يتجدد ؟ ص 34 ط. تونس د.ت .
(20) الدين والتجّديد ص 21 ط. تونس د.ت.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لها أحكاما جديدة أو يكيّفوا لها الأحكام القديمة التي أخذها الفقهاء للحياة السّابقة والتي يستدعي الأمر أن تكيّف لتناسب المكان والزّمان المتطوّرين»[21] بل نحن بحاجة إلى ثورة من الاجتهاد الفقهي».

وآراء كهذه لا يمكن أن تطرح على ساحة الفكر الاسلامي المعاصر دون نقد بله انتقاد، وإذا بالتّرابي ليس حرّ التّصرف في دعوته إلى تجديد أصول الفقه، وممارسته هذه «لمفهوم الحريّة» على الأصول أوجدت معارضة فمحمّد رشاد خليل الأستاذ بقسم الثقافة الاسلامية بجامعة الملك سعود بالرّياض يقول: «فمن أخطر الصّيحات التي تنطلق بآسم التّقليد الجديد اليوم هي الدّعوة إلى تجديد أصول الفقه الاسلامي، هذا مع رفعهم لشعار التّمسك بأصول الاسلام الثابتة مع تطوّر فهم الدّين... هذه الدّعوة تشتمل على قضيتين خطيرتين هما تطوير (فهم الدّين) وتجديد (أصول الفقه). والقضيّة الثانية فيهما تقوم على الأولى، لأنّ الدّعوة إلى تجديد أصول الفقه نابعة مثل غيرها من الدّعوات إلى تجديد أصول الدين وأصول الحديث من تصوّر إمكان تطوير فهم الدّين»[22] . وينتهي محمد رشاد خليل إلى أنّ «المسلمين ليسوا بحاجة إلى مناهج جديدة في أصول الفقه ولا في أصول الدّين لأنّ منهج الاسلام وافٍ في كلّ منهما: وإنّ الذي

(21) مشكلات تطبيق الشريعة الاسلامية ص 19 ط. تونس د.ت.

(22) الفقه الاسلامي بين التطور والثبات عبد الحليم عويس ص 119 ط. جدّة 1989

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ينقص المسلمين ليس هو المنهج وإنّما هو العقول القادرة على الفهم والفقه والنّظر في الاسلام بناء على المنهج الاسلامي وعلى هدي ما جرى عليه عمل القرون الأولى، إنّ هذه العقول لا تستعار من شرق أو غرب ولا يستعان عليها بمناهج لقيطة من هنا وهناك، إنّما تنشأ هذه العقول بالتّربية على النّظر الصّحيح في كتاب الله وسنّة رسوله وآجتهاد القرون الأولى التي تربّت في هذه المدرسة ولم يصنعها منطق اليونان»[23] .

إنّ مثل هذه الأفكار تدلّ على مدى الاختلاف في فهم «الحريّة» في حقل الفكر الاسلامي المعاصر مفهوما أو وسيلة للتّصرف في الموروث الفقهي، وإذ نحن آكتفينا بمتابعة حضور مفهوم الحرية عند كلّ من حزب التحرير الاسلامي وأبي الأعلى المودودي وحسن التّرابي فإنّ سائر فصائل هذا الفكر تتّفق على مفهومين للحريّة : الحريّة السّياسية ضدّ أشكال الاستبداد والحكم المطلق وقد ظهر هذا المفهوم منذ القرن XIX م وآمتدّ ليصبح الموقف المضادّ للاستعمار في النّصف الأوّل من القرن XX م، وأضيف إليه في الفكر العربي المعاصر عموما مفهوم آخر يتلخّص في أنّ الحريّة هي تحرّر من كلّ جمود فكري منغلق أي هي وسيلة التّصدي «للتحجّر» و«الظّلاميّة» و«الرّجعيّة» فأصبح مدار الجدل حول نسف دعائم ثقافية وآجتماعية أصيلة ـــ وإن كان توظيفها سلبيّا في أغلب الأحيان ـــ بآسم الحريّة وتردف عادة بمصطلح التّقدم والتّطور ويكون الغرب هو المثال الأعلى وقد أنشأ

(23) نفس المرجع ص 124 .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا الاتّجاه جبهة مضادّة في الفكر الاسلامي المعاصر تذهب بدورها إلى الطّعن في شرعيّة كلّ دخيل ونسف كلّ ما هو غربيّ. فالغرب سبب البلاء ومفهومه للحريّة هو بيت الدّاء، لأنّ الحريّة بالمنظور الغربي مدخل إلى الانحلال وهدم القيم، فلا بدّ من حريّة مضادّة أو بديل وحولها يتمحور المفهوم الثاني للحريّة إلى جانب المفهوم السّياسي وهي «أنّ لا إله إلّا الله» حرّرت العقول والأجساد من كلّ أشكال الطّواغيت وقد رفع المودودي هذا الشعار ليجد صداه عند سيّد قطب في مرحلة أولى وعند منير شفيق[24] في مرحلة ثانية وهو أحدث منظّري الفكر الاسلامي في العصر الحديث.

(24) من كتب منير شفيق :

الاسلام في معركة الحضارة ط. تونس 1983 .

الفكر الاسلامي المعاصر والتّحديات ط. تونس 1989 .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جدليّة النصّ والواقع في الفقه
البرزلي نموذجا

تقديم :

مهما كان آنكباب الدّارسين المعاصرين على دراسة المذهب المالكي بتونس والعناية بأعلامه وبآثارهم، فإنّهم لن يوفوه حقّه؛ هذا رغم حجم الاهتمام وتوفّر العديد منهم على البحث في هذا المجال والسعي الحثيث إلى بلوغ نتائج علميّة جمّة الفائدة عميمة النفع .

ولعلّ من أسباب تعثّر هذا الصّنف من الدّراسات آنحسار المدّ الفقهي وقلّة آحتفال النّاس بالفقه وأصحابه من ناحية وتضخّم المدوّنة الفقهية شرحا وتحشية وآستقرار النّصوص على صيغتها المخطوطة من ناحية أخرى. فنوازل البرزلي (841 هـ) مثلا كانت تُعدّ وما تزال موسوعة فقهيّة تونسيّة منذ القرن IX هـ لم يقع آستغلالها على الوجه الأمثل إلّا بصورة محدودة فهي ما تزال مخطوطة ولم يحقّق من نصّها إلّا النّزر اليسير. وفي هذا الفصل نقدّم بعض نصوص من مقدّمة هذه النّوازل بعد تحقيقها والتّعريف بصاحبها وبمنهجه الفقهي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

صاحب المخطوط :

«أبو القاسم بن أحمد البرزلي البلوي القيرواني ثم التّونسي مفتيها وفقيهها وحافظها وإمامها بالجامع الأعظم (...) كان إليه المفزع في الفتوى . أخذ عن آبن عرفة ، لازمه نحوا من أربعين عاما وأجازه إجازة عامّة (...) له ديوان كبير في الفقه جمع فأوعى، وله الحاوي في النّوازل، اختصره حلولو والبوسعيدي والونشريسي، وله فتاوى كثيرة في فنون من العلم. توفي سنة 841[1] ...» وقد خصّص الحبيب الهيلة فصلا بالنشرة العلمية للكليّة الزّيتونية حاول فيه ضبط ترجمة للبرزلي باعتماد «مصادر تختلف نوعا وزمنا وقيمة»[2] . وليس لدارس حياة هذا المفتي غنى عن الرّجوع إلى هذا الفصل لما تضمنه من مصادر ومراجع ترجمت للبرزلي أو تعرّضت لذكره ضمنيّا وقد عرضها الهيلة عرضا نقديّا فحدّد بعد

(1) 841 هـ / 1438 م ــ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. محمد بن محمد مخلوف المنستيري ص 245 ترجمة رقم 879. ط.دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ .

(2) النشرة العلمية للكلية الزيتونية عدد1 السنة الأولى 1391 /1971 ص ص 169-233.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ترتيبها بحسب قيمتها، آسم البرزلي ونسبته وتاريخيْ ولادته ووفاته وذكر شيوخه وما درسه من كتب عنهم، بحيث ضبط مصادره الفكريّة. وتتبّع أطوار حياته في كلّ من القيروان وتونس وفي المشرق كما بيّن علاقته بشيخه آبن عرفة ومدى تأثيره فيه وآعتماده في فتاويه ثمّ ألحّ على مكانة «الإمام» البرزلي في مجتمعه وذكر جملة من مواقفه منتهيا إلى تحديد ملامح شخصيته مؤكّدا على ملكة الحفظ عنده وقدرته على الإفتاء ولم يهمل علاقته بالمتصوّفة وبعلماء عصره ثمّ عرّف بأبرز تلاميذه. وإلى جانب الهيلة فقد عنيت دراسات أخرى بترجمة البرزلي في تمهيدها لتحقيق أبواب من كتابه : «جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام» ونبّه أصحابها إلى ما وقع فيه الهيلة من سهو عن ذكر مخطوطات دون أخرى فضلا عن إضافة تفاصيل جديدة تتعلّق بحياة البرزلي ونسبته[3] .

جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام:

لم يغفل العديد من الدّارسين عن ملاحظة قيمة كتاب البرزلي : «جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين

(3) محمد الهادي العامري: تحقيق باب القضاء من نوازل البرزلي، بحث لنيل شهادة الكفاءة للبحث العلمي بإشراف الأستاذ سعد غراب ــ تونس 1978 (نسخة مرقونة بدار الكتب الوطنية).
ــ عبد الرحمان بلحاج علي : تحقيق مبحث الدماء والحدود ومبحث السرقة، بحث لنيل شهادة الكفاءة للبحث العلمي بإشراف الأستاذ سعد غراب ــ تونس 1978 ــ (نسخة مرقونة بدار الكتب الوطنية) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والحكّام» ضمن كتب الفتاوى ومساهمته في تصوير المجتمع التّونسي في العهد الحفصي وقد أشار إلى ذلك الأستاذ سعد غراب في دراسته «كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعيّة»[4] عند استعراضه مختلف الأطروحات والدّراسات التي اعتمدت البرزلي في عملها وانتهى إلى أنّ «نوازل البرزلي هي في الحقيقة منجم ثريّ للمعلومات الاجتماعية والاقتصادية بمختلف أنواعها»[5] . أمّا الأستاذ الهيلة فيعتبره كتابا هاما «نظرا إلى ما يحويه من معلومات قيّمة عن حياة البرزلي وآرائه وسلوكه ورحلته إلى المشرق وعلاقته بمختلف طبقات مجتمعه وبعض أوضاعه العائليّة وتسمية شيوخه وذكر الكتب التي درسها أو حفظها ممّا لم تذكره المصادر الأخرى فمن الطّبيعي أن نعتبر هذه المعلومات ثابتة لا يتطرّق إليها الشكّ بناء على ثبوت نسبة الكتاب إلى صاحبه»[6] ولئن أشار الأستاذ غراب إلى دور الكتاب في أعمال الباحثين المتأخّرين أو المعاصرين فإنّ الأستاذ الهيلة أبرز أهميّة الكتاب بالنّسبة إلى المتقدّمين وذكر من اختصره منهم ومدى تأثيره في تآليف الفقهاء بعد البرزلي وفي كتب الفتاوي المغربيّة.

قد توصّل الأستاذ الهيلة إلى ضبط طريقة البرزلي في عرض المسائل وأسلوب الردّ عليها وتطبيقه لها على بعض حوادث عصره

(4) حوليات الجامعة التونسية عدد 16-1978 ص 65-102 .

(5) المرجع السابق ص : 102 .

(6) النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ـــ العدد الأول 1391 /1971 ص 172.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهو نفس ما دعّمه عبد الرحمان بلحاج علي[7] وقد أثبت الأستاذ غراب واقعيّة البرزلي النّابعة من مميّزات المذهب المالكي ذي النّزعة العمليّة التّطبيقية من خلال المصطلحات الواردة في كتابه وتحرّيه في ضبط مكان التّوازل ولعلّ مقدّمة الكتاب التي عنينا بتحقيق نصّها استوعبت كلّ ما تقدّم ذكره فهي عيّنة تثبت الأحكام التي توصّل الدّارسون إلى استخلاصها سواء منها ما تعلّق بالبرزلي أو بكتابه، فتحقيق هذه المقدّمة ودراسة مضمونها قد يسقط عن الباحث عناء النّظر في كامل فقرات الكتاب الطّويلة إذا ما رام الاطّلاع على منهج البرزلي والتّعرف على طريقته في الافتاء. ولا يخفى أن تحقيق كامل الكتاب عمل يحتاج إلى مجهود جماعي وإلى كثير من الأناة فهو غزير المادّة متشعّبها، تعسر الإحاطة بها في عصرنا بيُسر لبعد الباحث نسبيّا عن اكتساب زاد فقهيّ متين، فمادّة الكتاب جاءت مرتّبة حسب الأبواب التّقليدية للفقه الإسلامي بما فيه من تعقيد وتفصيل في المسألة الواحدة فضلا عن تنوّع الأحكام فيها باختلاف وجهات النّظر وتعدّد الجزئيّات. أمّا الأخطاء (نحوا ورسما) فهي عديدة في ما اعتمدناه من مخطوطات وقد صوّبنا ما احتاج إلى ذلك دون عناية بالإشارة إليه في كلّ مناسبة، ولا نستعرض في هذا المجال إلّا ما اعتمدناه من مخطوطات في تحقيقنا فقد كفانا الأستاذ الهيلة ومن سبق ذكره من الذين آعتنوا بتحقيق فصول من الكتاب تعديد كلّ المخطوطات ووصفها وقد آعتمدنا أساسا في عملنا:

(7) عبد الرحمٰن بلحاج علي ، المصدر المذكور بالملاحظة رقم 3.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

1 ــ مخطوط دار الكتب الوطنيّة رقم 4851، مقاسه 20،5×28،5 وهو في خمسة أجزاء، ناسخه عبد الله بن محمّد صولات المزاتي وتاريخ نسخه أوّل صفر 1073 هـ، خطّه مغربي ورمزنا له بمخط د. ك. و.

2 ــ مخطوط المكتبة الأحمدية رقم 12792، مقاسه 19،5×26 وهو في أربعة أجزاء لم يذكر ناسخه ولا تاريخ نسخه وخطّه مغربي ورمزنا له بمخط الأحمدية.

وهما نسختان كاملتان والتّشابه بينهما يرجّح أنّهما من عائلة واحدة ربّما اعتمدت كأصل لها مخطوطا ثالثا هو مخطوط العبدليّة رقم 5429 مقاسه 20،5×29،5 خطّه مغربي وناسخه مجهول، ذلك أنّ هذا المخطوط أثبت كلمات وأحيانا جملا سها ناسخها الأول والثاني عن إثباتها، وقد عدنا إليه في حالات تعسّر علينا فيها فهم كلمة أو غيابها من مخطوطي (د. ك. و، والأحمدية) بصورة تخلّ بالسّياق العام للنصّ. ورمزنا له بمخط العبدلية. أمّا نصّ المقدّمة التي حقّقنا فيقع من مخطوط د. ك. و. بين ص 2 و ص 22 ومن مخطوط الأحمدية بين ص 2 وص 23 وقد ميّزنا في الهامش بين الصّفحة اليمنى والشّمالية بحرف (ي) للأولى و(ش) للثانية لأنّ أصل المخطوط يكتفي برقم واحد لكل صفحتين كما أثبتنا للنصّ نقطا وفواصل لرفع الالتباس الحاصل من تتابع الجمل الطّويلة وتعدد الاستشهادات في المسألة الواحدة.

مقدّمة جامع مسائل الأحكام :

يستعرض البرزلي خلال هذه المقدّمة الدوّافع التي جعلته

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يؤلّف كتابه وبعد الاستهلال التّقليدي وتوضيح المنهج المتوخّى وضبط العنوان آهتمّ بتفسير معنى الإفتاء وأولى عناية خاصّة ـــ تتخلّل كامل المقدّمة تقريبا ـــ بتعريف المفتي ومجال عمله وشروطه رابطا بين هذه القضيّة وموضوع التّقليد فموضوع الاجتهاد وشروطه وأهمّ مشاكله كما تتجلّى في مصادر مختلفة ومتنوّعة، ممّا يُشعر القارىء أنّ هذه المقدّمة كأنّما وضعت لتحليل عناصر ثلاثة بارزة ذات علاقة بعضها ببعض هي: الإفتاء والتّقليد والاجتهاد.

فالبرزلي يعرّف بالفتوى وبالمفتي والمستفتى فيه تعريفًا مقتضبا تارةً وفي آستفاضة تارةً أخرى. فالمفتي هو «الفقيه وهو العالم بالأحكام الشّرعية الفرعيّة عن أدلّتها التّفصيلية بالاستدلال» (ص 1) ويحدّد إطار عمله في : «المسائل الاجتهادية لا العقلية» (ص 1) ويتوسّع في ذكر شروط التّصدي للافتاء على امتداد كامل المقدّمة فيبرز إلى أيّ مدى يُعتمد على الكتب وكيف يُتعامل معها ويلحّ في هذا السّياق على المزاوجة بين العلم والعمل، أي أنّ المفتي يجمع بين زاد نظريّ معيّن وبين الخبرة والممارسة فتحصيل المعارف من الكتب لا يخوّل وحده لصاحبه الافتاء وإنّما هناك شروط دقيقة ينبغي أن تتوفّر في المفتي تمكّنه من القيام بوظيفته كالعلم بدقائق اللغة مثلا والقدرة على الفهم والتّمييز بين الأصل والفرع فمن «لا حفظ له أو لا فهم له لا يجوز له التّصدي للفتيا لغيره ولا الافتاء في نفسه بما لا يظهر له من دليل لأنّه حكم في الشريعة برأيه وهواه» (ص 5 ش) وفي سياق المقارنة بين المفتي (الفقيه) والمحدّث يلحّ على توظيف العلم للحياة ويميّز بين نوعين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من العلوم: العائدة على صاحبها فقط بالثّواب «قراءة القرآن» مثلا، وبين : «معرفة الأحكام الشّرعية» فالثّانية أفضل «لعموم الحاجة إليها في الفتوى والأقضية والولايات العامّة والخاصّة (...) وما عمَّت مصلحته ومسّت الضرورة إليه والحاجة، أفضل ممّا كانت مصلحته مقصورة على فاعله» (ص 3 ي) وينتهي إلى أنّ «الفقيه أفضل من المحدّث لأنّ الوقائع الحاصلة بالفقه أكثر وأعمّ ممّا يتحصّل من معرفة السّنن وقد قدّمه آبن رشد[8] في باب الإمامة على المحدّث». ومن واجب المفتي في تعامله مع المستفتي أن يحترم مذهبه وليس له أن يسأله عنه ويحلّل البرزلي العلاقة بين مختلف المذاهب (المالكي والشافعي مثلا) ويعرض حلولا للمستفتي أن يسلكها في حالة انعدام المفتي ويستند في هذا المجال إلى ما آقترحه أبو الحسن اللخمي[9] فيستعرض كلّ ما يتعلّق تقريبا بالمفتي والمستفتي من حالات واقعيّة وتصوّرات نظريّة متوقّعة الحدوث ويذكر ما أبداه اللخمي من آجتهاد وآفتراضات لحلّها بالاستناد على مبدأي القياس والاجتهاد وتقليدا لأصول الفقه التي تخوض في كلّ ما هو واقع وتهيّىء الحلول لما يحتمل أن يقع إطلاقا.

---

(8) ابن رشد : (450-520/ 1058-1126) محمد بن أحمد بن رشد ــ قاضي الجماعة بقرطبة وهو جد ابن رشد الفيلسوف من مؤلفاته : المقدمات الممهدات في الأحكام الشرعية والفتاوي ــ الأعلام ج 6 ــ ص 120

(9) اللخمي : ت 478 هـ / 1085 م ــ علي بن محمد الربعي (أبو الحسن) المعزوف باللخمي : فقيه مالكي قيرواني الأصل ــ له «التبصرة» ــ الأعلام ج 5 ص 148.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولئن أبرز قيمة المفتي في المجتمع ودوره في مجال المسائل الدينيّة فإنّه أولى عناية خاصّة بمفهوم التّقليد في علاقته بالفتوى معتمدا على أنّ المفتي ما هو في الحقيقة إلّا مقلّد، غير أنّه ميّز بين التّقليد عند العامّيّ والتقليد عند العالم وأشار إلى موضوع التّقليد وحدوده وأسبابه وكيفياته وجوازاته ومصادره مستندا في كلّ ذلك إلى ما جاء في كتب الفتاوي من آراء في الموضوع فاحتلّت مسألة التّقليد بدورها حيّزا لا بأس به من المقدّمة. وثالث القضايا التي أخذت حظّا بارزا في هذه المقدّمة إلى جانب الافتاء والتقليد ـــ وهي جميعا مرتبطة ببعضها بعضا ـــ هي كما أسلفنا قضيّة الاجتهاد وقد اعتمد البرزلي نفس المصادر في تناولها، فمفهوم الاجتهاد وشروطه «هو لغة بذل الوسع في فعل من الأفعال، يقال آجتهد في حمل الصّخرة ولا يقال آجتهد في حمل نواة وهو في عُرف الشّرع بذل الوسع في طلب الأحكام الشرعية وطالب ذلك له أوصاف وشرائط...» (ص 11 ش). ومن مشاكل الاجتهاد آختلاف رأيين لنفس المجتهد في موضوع واحد وآقتراح البحث عن التّرتيب التّاريخي للرّأيين لحسم الخلاف فاللّاحق ينسخ المتقدّم ويطنب القول في مسائل الخلاف هذه ويتقصّاها في سائر الفقه المالكي من خلال أمثلة عمليّة يضيف إليها أخرى ممّا تعرّض هو له.

أمّا إجارة المفتي فيعدّها البرزلي مسألة في حدّ ذاتها، يفصّل القول فيها في آخر جزء من مقدّمته قبل الشّروع في تناول باب الطّهارة وهو أوّل باب في كتابه، فينقل كعادته أقوالا عديدة في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شأنها من بينها رأي المازري[10] المسلّم «بالإجماع على منعها وكذا القضاء» (ص 20 ي) حيث يستدلّ بالآية 23 من سورة الشورى والآية 40 من سورة الطّور وينتهي إلى أنّها من باب الرّشوة كما يعرض البرزلي خلافا في الرّأي بين اللخمي[11] وعبد الحميد[12] فالأوّل لا يتراجع في أنّها غير جائزة لأنّها «ذريعة إلى الرّشوة» بينما لم ير عبد الحميد مانعا من أخذ الأجر ولا يجبر الآخذ على التّصريح به ويستشهد صاحب المخطوط بمعارضته لأبي عبد الله الدّكالي[13] حين آجتمع به بثغر الاسكندريّة وقد آعترض هذا «الشّيخ الصّالح الزّاهد (...) على الأيّمة وغيرهم أخذَ المرتّبات من الأحباس المعدّة لذلك وأدّاه ذلك إلى عدم الصّلاة خلفهم ولو الجمعة» (ص 20 ي) فبيّن له أنّ أخذ المرتّب من الحبُس أحلّ عنده من أخذه من بيت المال «لأنّ

(10) المازري : ت س 536 هـ (محمد بن علي بن عمر) فقيه، مالكي، محدث ـــ انظر المازري : لمحمد الشاذلي النيفر ـــ المطبعة العصرية (د. ت).
ـــ شجرة النور الزّكية ص 127 ترجمة رقم 371.

(11) سبقت ترجمته بالملاحظة رقم (9) .

(12) عبد الحميد : ت س 486 هـ بسوسة : عبد الحميد بن محمد القيرواني (أبو محمد) المعروف بابن الصائغ : إمام ، محقق، حافظ ولي الفتيا بالمهدية في عصر المعز بن باديس ـــ له تعاليق على المدونة ـــ شجرة النور الزّكية ص 117 ترجمة رقم 327 .

(13) الدكالي (أبو عبد الله) المتصوف المغربي أبو عبد الله الدكالي مر بتونس سنة (790 /1388) «لا ينتسب للخلق ولا يخالطهم» شنع عليه ابن عرفة لامتناعه عن الصلاة خلف الأئمة لأخذهم الإجارة وغادر تونس إلى الشرق مضطرا ـــ التقى به البرزلي في مصر لما كان في طريق الحج سنة 799 هـ وهي سنة وفاته ـــ الرصاع : الفهرست 71 ـــ سعد غراب : ابن عرفة في المشرق العربي : مجلة الهداية عدد 3 /1981 ص 29–34.